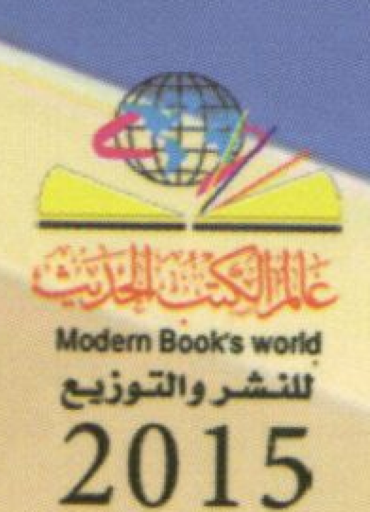
تأملات في الفلسفة العامة والأخلاق



الأستاذ الدكتور
محمد حسن مهدي بخيت
أستاذ العقيدة والفلسفة
بالجامعة الأزهرية



2015

تأملات في الفلسفة

العامة والأخلاق

الأستاذ الدكتور

محمد حسن مهدي بخيت

أستاذ العقيدة والفلسفة

بالجامعة الأزهرية

عالم الكتب الحديث

Modern Books' World

اربد- الأردن

2015

الكتاب

تأملات في الفلسفة العامة والأخلاق

تأليف

محمد حسن مهدي البخيت

الطبعة

الأولى، 2015

عدد الصفحات: 268

القياس: 17×24

رقم الإيداع لدى المكتبة الوطنية

(2014/7/2270)

ISBN 978-9957-70-718-7

الناشر

عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع

اربد- شارع الجامعة

تلفون: (27272272- 00962)

خلوي: 0785459343

فاكس: 27269909- 00962

صندوق البريد: (3469) الرمزي البريدي: (21110)

E-mail: almalktob@yahoo.com
almalktob@hotmail.com
almalktob@gmail.com

الفرع الثاني

جدارا للكتاب العالمي للنشر والتوزيع

الأردن- العبدلي- تلفون: 5264363/ 079

مكتب بيروت

روضة الغدير- بناية بزي- هاتف: 00961 1 471357

فاكس: 00961 1 475905

فهرست الموضوعات

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ ۚ وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾[1] ونشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، ونشهد أن سيدنا محمدا عبده ورسوله، الذي أوتي الحكمة وفصل الخطاب أرسله الله بالهدى ودين الحق، بشيرا ونذيرا، وداعيا إلى الله بأذنه وسراجا منيرا، فصلوات ربي وسلامه عليه وعلى آله وأصحابه ومن سار على نهجه إلى يوم الدين.

وبعد:

فلقد خلق الله تعالى هذا الكون الهائل العظيم وجعل الإنسان في مركزه وذروته مكانة وأهمية- ولقد صرح القرآن الكريم بأن الله تعالى قد خلق الإنسان بيده وأسجد له ملائكته المطهرين، وكرمه قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ وفضله الله على كثير ممن خلق ومن أظهر آيات التكريم لهذا المخلوق العجيب إن الله تعالى قد ميزه على بقية مخلوقاته بنعمة (العقل) أو القدرة على التفكير الواعي الحر... وهذه الميزة لا يتمتع بها – من بين مخلوقات الله – غير الإنسان وهذه المنحة الإلهية العظمى للإنسان أورثته شوقا دائما متصلا إلى المعرفة.. وحبا عميقا للاستطلاع والتعرف والتعلم والاستكناه والتساؤل عن مصدر هذا الوجود، التساؤل عن حقيقة هذا الوجود وطبيعته وماهيته وخصائصه والعلاقات التي تربط بين أجزائه، التساؤل عن مصير هذا الوجود. التساؤل عن مركز الإنسان ومكانته في هذا الوجود. إلى آخر هذه الأسئلة الفطرية الملحة، التي يسعى الإنسان بإلحاح إلى محاولة كشفها، والتعرف على إجابات مطمئنة عليها.

والإنسان لا يكف ولا يتوقف ولا يسأم من التساؤل حول هذه القضايا ومن ثم قلنا: إن أسئلته هذه ملحة وفطرية وضرورية، فالتفكير ملكة إنسانية عظيمة وهبة أو منة إلهية كريمة.. ولكن هل الناس جميعا متساوون في هذه الملكة راغبون بقدر متساو في استخدامها وتوظفيها؟ الواقع أن أفراد النوع الإنساني متفاوتون في ذلك ومن حكمة الله عز وجل أن الناس متفاوتون في هذه الملكة، وفي مختلف ميادين النشاط الإنساني الأخرى.

وتتمخض بعض الأجيال عن أفراد يعنون عناية فذة بالنظر والتفكير ويجد هؤلاء ويبتكر خيالهم تفسيرات يؤلف بينها، وهم يختزنون تعاليم زمانهم وينطقون بالبشائر والنذر وينظر إليهم الناس على أنهم حكماء، وحضارة الأمم هي المولود الشرعي للتزاوج الموفق بين فكر هؤلاء وعمل مجتمعهم، ومعنى

---

[1] البقرة آية: 269.

الفلسفة: هو محبة الحكمة وهي عمل الطبقة من الناس ذلك العمل الذي ينظر إليه الغير نظرة ملؤها الإعجاب، حتى من جانب أولئك الذين لا يفهمون هؤلاء المفكرين أو لا يعتقدون في صحة آرائهم.

وإذا كان الفكر هو الذي يميز الإنسان عن الحيوان، فإنه أيضا الذي يميز بين إنسان وإنسان وبين شعب وشعب، وبين أمة وأمة، وبين عصر من عصور التاريخ وعصر آخر أما أن الفكر هو الذي يميز إنسانا عن إنسان آخر فهذا واضح من أننا لا نفرق بين الناس على أساس ثرائهم ولا مظهرهم، ولا أحجامهم وأعمارهم... الخ.

لكنا نفرق بينهم يقينا على أساس طريقتهم في التفكير. الفكر إذن هو الذي يميز فردا عن آخر، وهو الذي يميز شعبا عن شعب آخر، وما نقوله أحيانا عن تقدم شعب وتخلف آخر، لا يعني سوى تقدم الفكر هنا وتخلفه هناك، فالفكر هو أساس التفرقة بين الشعوب كما هو أساس التفرقة بين الأفراد.

لكن الفكر إذا كان يفرق بين الأفراد والشعوب فهو أيضا الذي يفرق بين عصور التاريخ، فإذا أنك تساءلت على أي أساس قسم المؤرخون عصور التاريخ: إلى عصر قديم وعصر وسيط وعصر نهضة وعصر حديث، لوجدت أن أساس هذا التقسيم هو الفكر الذي ساد هذه العصور. فالفكر الذي ساد العصر القديم شيء، والفكر الذي ساد العصور الوسطى شيء آخر فالرجل البدائي – مثلا – في عصور التاريخ ليس هو الرجل الذي عاش منذ آلاف من السنين لكنه الرجل أو الشعب أو المرحلة الذي يفكر بطريقة معينة هي التي نطلق عليها اسم (التفكير البدائي) تميزا له عن ألوان أخرى من التفكير(*).

الفكر إذن هو الأساس دائما حيثما يكون هناك إنسان: فردا أو شعبا أو جماعة أو تاريخا...الخ والفلسفة هي نمط خاص من الفكر أو قل أنها الفكر في أعلى مراحله؛ لكن أيعني ذلك أننا جميعا أفرادا أو شعوبا وجماعات.. الخ فلاسفة أو نرتبط بالفلسفة أو بأخرى..؟ هذا حق بمعنى ما من المعاني فلا شك أن لكل منا وجهة نظر عن العالم، الكبير والصغير، وعن العلاقة بينهما، ونحن بهذا القدر على صلة وثيقة بالفلسفة، لكن لا يعني ذلك أننا جميعا فلاسفة أي أنه ليس ثمة فارق بين الفيلسوف ورجل الشارع... كلا فعلى الرغم من أن الفكر موجود عند البشر جميعا إلا أنه لا يصل إلى مرحلته العليا إلا عند الفيلسوف فإذا كان رجل الشارع يعبر عن آرائه بشكل متناثر وبطريقة ضمنية في سلوكه اليومي، فإن الفيلسوف يعبر عن آرائه صراحة وفي مصطلح فني خاص، وبطريقة منسقة ومترابطة، زد على ذلك أن مؤرخي الفلسفة اصطلحوا على أن كلمة (فيلسوف) لا تطلق بدقة إلا على من انقطع لهذا العمل ومارسه وكان من أهم أعراضه في هذه الحياة درس طبائع الأشياء وتعقلها.

(*) هناك ثلاثة أنماط من التفكير هي: التفكير البدائي – أو تفكير رجل الشارع ثم التفكير العلمي، وأخيرا التفكير الفلسفي.

وإذا كانت الفلسفة تتغلغل بهذا الشكل في حياة الناس فإن ذلك يظهرنا على مدى أهميتها، ومدى حاجتنا إلى التعرف عليها وفهمها، دراستها وتحليلها على أمل أن تتكون لدينا نتيجة لهذه الدراسة ملكة النقد والتحليل فنستطيع أن نحلل الفكر الذي نعيش فيه ونبين مدى تخلفه أو تقدمه.

ولما عهد إلى قسم العقيدة والفلسفة بكلية أصول والدعوة بأسيوط بتدريس مادة الفلسفة العامة والأخلاق قمت بإعداد هذه الدراسات لطلاب الفرقة الثانية بكلية الدراسات الإسلامية قسم أصول الدين، تكلمت فيها عن معنى الفلسفة عند فلاسفة الإسلام واليونان، ثم تكلمت عن موضوعات الفلسفة والغرض من دراستها وأثرها في المجتمع الإنساني ثم أقسام الفلسفة ثم تكلمت عن الفلسفة الشرقية عند الفرس وقدماء المصريين والبابليين، ثم تكلمت عن الفلسفة اليونانية ومراحلها، عصر ما قبل سقراط، وسقراط، وفلسفته، وأفلاطون وفلسفته، وأرسطو وفلسفته، ثم عن أشهر المدارس الفلسفية بعد أرسطو الأبيقورية والرواقية والأفلاطونية الحديثة.

ثم انتقلت إلى الفلسفة الإسلامية فتحدثت عن آراء الغربيين في الفلسفة الإسلامية وإنكار الابتكار في الفلسفة الإسلامية، والفائدة من دراسة الفلسفة الإسلامية ثم تحدثت عن الكندي وفلسفته وابن رشد وفلسفته، وابن خلدون وفلسفته، ثم تحدثت بعد ذلك عن الأخلاق.

وقد راعيت فيها أن تكون متمشية مع المنهج المقرر عليهم، كما حرصت كل الحرص على أن أتناول الموضوعات المقررة بوضوح ويسر، حيث توخيت فيها سهولة الأسلوب مع دقة التعبير، كما راعيت فيها الإيجاز دون التقصير أو الإخلال.

والله أسأل أن تكون هذه الدراسات بداية طيبة لها ما بعدها، وخطوة على طريق الإنتاج العلمي لما وراءها راجيا منه جل في علاه، أن أكون قد وفقت في عرضها بالطريقة التي تجعل الطالب يقبل على هذا الفن بصدر رحب كما أرجو الله لطلاب العلم والدين النجاح والفلاح في الدنيا والآخرة.

وعلى الله قصد السبيل وهو حسبنا ونعم الوكيل....

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين،،،

الدكتور محمد المهدي

أستاذ العقيدة والفلسفة بجامعة الأزهر

الفصل الأول

الفلسفة نشأتها ومكانتها

المبحث الأول

نشأة الفلسفة

لا شك أن الإغريق هم أول من أطلق مصطلح "فلسفة" وهم أول من وصف من يمارس هذا اللون المعروف من التفكير بأنه "يتفلسف" وهذا معناه أن الاسم أو الاصطلاح اللفظي صناعة يونانية خالصة. ولكن هل هذا اللون من التفكير الذي أطلق عليه اليونان أنه "فلسفة" وعلى من يمارسه أنه "فيلسوف" ولد لأول مرة في تاريخ البشرية في بلاد الإغريق، وانقدحت به العبقرية الإغريقية على غير مثال سابق؟. أي أنه خلق يوناني، وصناعة إغريقية خالصة لم يتأثر فيه الإغريق بمن سبقهم، ولم يستمد من عناصر ثقافية وحضارية سابقة، كالحضارة المصرية والصينية والفارسية والهندية؟[1].

اعتاد مؤرخو الفلسفة من الغربيين أن يرجعوا نشأة الفلسفة إلى الطبيعيين الأولين، وكأن التفكير الفلسفي قد ظهر إلى عالم الوجود للمرة الأولى في ملطية على يد [طاليس] الذي عاش في القرن السادس قبل الميلاد، وقد تزعم هذا الرأي قديما في القرن الرابع قبل الميلاد "أرسطوطاليس" حيث رد نشأة الفلسفة إلى الإغريق وانحدر بها إلى "طاليس" في النصف الأول من القرن السادس قبل الميلاد وتابعه في هذا الاتجاه جمهرة المحدثين من مؤرخي الفلسفة في الغرب وبعض تلامذتهم من الشرق[2].

ومن أشهر المؤيدين لهذا الاتجاه، "برتر اندرسل" و"كوزان" و"بريبه" و"تسلر" و"سانتهليز"، وغيرهم، فهؤلاء يرون أن الإغريق وليس قدماء الشرقيين هم الذين أنشأوا الرياضة وابتدعوا العلم الطبيعي، وابتكروا الفلسفة، وأن الفلسفة معجزة إغريقية خالصة. فهي كما يقول "بريبه": "نتاج فكري لا مثيل له، وهو من السمات الجوهرية التي تميز العبقرية الأوروبية"[3].

وقد أيد هذا الاتجاه من الدارسين الشرقيين الدكتور عبد الرحمن بدوي، حيث يقول: "إننا لا نزال عند رأينا وهو أن: الفلسفة اليونانية لم تنشأ عن فلسفة شرقية مزعومة". ويرد على من يرى أن الفلسفة قد نشأت في بلاد الشرق وازدهرت وترعرعت في بلاد الإغريق فيقول: "إن بدء الفلسفة لا يمكن أن نضعه في

---

(1) انظر: كتابنا الفلسفة الإغريقية من طاليس إلى أبروفلوس، ص 9 ط: الصفا والمروة 1997م.

(2) أسس الفلسفة، د. توفيق الطويل، ص33، ط 6: النهضة العربية 1976م.

(3) اتجاهات الفلسفة، أميل بريبه، ص 18.

الفكر الشرقي، وإنما يجب أن يكون هذا البدء في القرن السادس قبل الميلاد عند اليونانيين. وبهذا نكون قد رجحنا رأي "أرسطوطاليس" على المحاولات الحديثة التي قامت من أجل النيل من هذا الرأي، ومن أجل عد الفكر الشرقي هو مرجع الفكر الفلسفي"[1].

إن الإعجاب الشديد بالإغريق قد حمل كثيرا من أصحاب الرأي إلى أن ينكروا حقيقة تأثر المدنية اليونانية بمدنيات الشرق القديمة، حتى أنهم لم يكتفوا بإنكار ذلك الأثر، بل تطرقوا إلى القول بأن الفكر، الإغريقي وليد بلاد الإغريق، نشأ غير متأثر بشيء مما سبقه من منتوجات الفكر الإنساني وجهوده[2]. يؤيد ذلك ما قاله "سانتهلير": إن الفلسفة الشرقية لم تؤثر في فلسفتنا مع التسليم بأنها تقدمتها في الهند والصين وفي فارس ومصر، فإننا لم نستعر منها كثيرا ولا قليلا "[3].

وفي مقابل هذا الاتجاه وجد اتجاه آخر معارض له، يرى أنصاره أن الفلسفة الإغريقية أخذت وتأثرت بأفكار أمم الشرق، وأنها وصلت إلى الإغريق ممزوجة على يد "فيثاغورث" في القرن الخامس قبل الميلاد، وإن كان من الصعب معرفة مقدار ما وصل الإغريق من فكر تلك الأمم، ومعنى ذلك أن الفلسفة قد نشأت في الشرق وتأثر بها الإغريق.

"ففي القرن الثالث قبل ميلاد السيد المسيح ﷺ وضع "ديوجانس اللايرتي" كتابا ضمنه حياة مشاهير الفلاسفة ونظرياتهم، وعرض فيه للحديث عن فلاسفة مصريين وشرقين، فارتد بنشأة الفلسفة إلى تراث الشرق القديم"[4].

وقد اكتسب رأي "ديوجانس" هذا أنصارا كثيرين من الدارسين والعلماء والمؤرخين الغربيين المحدثين من أهمهم: "ول ديورنت" مؤرخ الحضارات الإنسانية، و"جورج سارتون" مؤرخ العلم، و"بول ماسون".

والذي نميل إليه هنا هو الاتجاه الأخير، الذي يقرر بأن الفلسفة الإغريقية قد تأثرت بفلسفات شرقية سابقة عليها في النشأة لسبب بسيط هو: أن هذه المسألة في جوهرها تاريخية لا نظرية، فإذا كشف البحث التاريخي لنا عن وثائق تبين أن للشرقيين آراء وتأملات ونظريات في أصل الكون وطبيعته ومصيره

---

(1) ربيع الفكر اليوناني، د. عبد الرحمن بدوي، ص11، 84، ط 4: القاهرة 1945م.

(2) التفكير الفلسفي الإسلامي، د. سليمان دنيا، ص297، ط: القاهرة.

(3) في الفلسفة مدخل وتاريخ، د. محمد كمال جعفر، وحسن عبد اللطيف، ص 108، ط: القاهرة 1981م، وأيضا: كتابنا الفلسفة الإغريقية، ص 11.

(4) أسس الفلسفة، ص 33، وقارن: تاريخ الفلسفة الغربية، برتل اندرسل، ترجمة /أ ذكي نجيب وأحمد أمين، ص 23.

قبل أن تظهر الآراء الإغريقية حول هذه الأمور، أو قبل أن تنقل إلى الشرق فينبغي أن ينحسم الخلاف حول هذه النقطة، وإلا صار لجاجة يأباها الروح الفلسفي والمنهج العلمي[1].

ثم إن الفكر الإنساني ما هو إلا سلسلة متصلة الحلقات يؤثر بعضها في بعض منذ عصوره الأولى حتى هذه العصور الحديثة التي نعيش فيها، وأن مجرد أن يقال أن الفكر الإغريقي أو الفلسفة الإغريقية قائمة بذاتها، مستقلة عن غيرها، غير متأثرة بشيء سواها، تعسف وجهل بطبائع الأشياء[2].

بل إن الرأي يكاد ينعقد على أن الشرق القديم قد سبق اليونان إلى ابتداع حضارات مزدهرة يانعة، تقوم على علوم عملية ناضجة، ودراسات نظرية دينية قيمة، فأما عن العلوم العملية فيكفي أن يشار إلى أن قدماء المصريين كانوا أول من ابتدع الرياضيات واخترع الميكانيكا، وابتكر الكيمياء، وأنشأ علم الطب، وأول من اخترع الكتابة، وأقام المكتبات ودور الكتب. وأن البابليين والكلدانيين كانوا أول من درس أجرام السماء وأنشأ علم الفلك. ومثل ذلك يقال في سائر شعوب الشرق القديم من حيث سبقها للغرب الأوربي القديم في مجالات البحث العلمي.

أما عن التفكير النظري الديني فمن دلالات سبق الشرق للغرب في مجالاته ما خلفه لنا قدماء الشرقيين من وجوه النظر العقلي في الألوهية والبعث، والخير والشر والمبدأ والمصير،... وغير هذا من مجالات توصلوا بصددها إلى آراء تردد صداها بعد ذلك عند القدامى من فلاسفة اليونان[3].

ومهما يكن من أمر فإن الأمم الشرقية قد عرفت الحضارة والفلسفة، واستخدمت العقل في الماضي السحيق، فاستخدمت الصناعات والعلوم والفنون التي انتقلت بدورها إلى اليونان وتاثر بها فلاسفتها باعترافهم وبخاصة الفكر المصري القديم، كما نجد إلى جانب هذا عند الأمم الشرقية القديمة قصصا دينية وأفكارا من مجال العلم والحياة، وهي تتعلق بمسائل فلسفية هامة مثل: الوجود والتغير، والخير والشر، والأصل والمصير، فكان هناك التوحيد والشرك، وكانت الثنائية الفارسية التي تنادي بأصلين للوجود، إله للخير وإله للشر، وكانت وحدة الوجود عند الهنود، وهكذا نستطيع القول بأن كل فكرة يونانية نجد لها أصلا شرقيا نبتت منه[4].

وقد أيد الدكتور "سارتون" هذا الاتجاه في كتابة تاريخ العلم، حيث يقول: "إن نور العلم قد انبثق من الشرق، وما من شك أن معارفنا العلمية – نحن الغربيين – مهما يكن أمرها فإنها ترتد أصلا إلى الشرق،... وإذا كنا لا نستطيع أن نقول الكثير بصورة محددة عن الأصول الصينية والهندية التي صدر عنها

---

(1) في الفلسفة مدخل وتاريخ، ص 104، وقارن: كتابنا الفلسفة الإغريقية ص 12.

(2) في تاريخ الفلسفة اليونانية، د. عوض الله حجازي ومحمد نعيم، ص 42، ط: القاهرة.

(3) أسس الفلسفة، ص 35.

(4) الفلسفة الإغريقية من طاليس إلى ابرقلوس، د. محمد المهدي، ص 13؟

علم الغرب، فإننا على العكس نستطيع بيقين وتحديد دقيق أن تنحدر بأصوله إلى تراث ما بين النهرين ومصر.

ثم يستطرد قائلا: إن حديث الغربيين عن المعجزة اليونانية لا يعدو أن يكون اعترافا بجهلهم بحقيقتها، وتسليما منهم بهذا الجهل،... بل إن العلم اليوناني يقوم كلية على أسس من تراث الشرق. ومهما بلغت العبقرية اليونانية من عمق فإن من المؤكد أنه ما كان يمكن أن تحقق كشوفاتها العلمية المعجزة بغير هذه الأصول الشرقية، ومن ثم فليس من حق الغربيين أن يستبعدوا الأب، والأم اللذين نشأت عنهما هذه العبقرية اليونانية، أما الأب فهو التراث المصري القديم، وأما الأمم فهي ذخيرة تراث ما بين النهرين[(1)].

وقد أكد هذا الأستاذ "ماسون أورسيل" - أستاذ الفلسفة الشرقية ومدير معهد الدراسات العليا في باريس - حيث قرر أن الحضارة القديمة ولدت ونمت في الشرق، وأنه في العصر الذي لم يكن فيه اليونان إلا جهلة وبرابرة كانت هناك حضارات لامعة زاهية على ضفاف النيل[(2)]. وقد أيد هذا الاتجاه من الغربيين - أيضا - "ول ديورانت" حيث يقول في كتابة قصة الحضارة: "إن الغربيين الذين يزعمون خطأ أن ثقافة اليونان كانت المعين الوحيد الذي نهل منه العقل الحديث، ستتولاهم الدهشة إذا عرفوا إلى أي حد تدين علوم الغرب وآدابه وفلسفاته لتراث مصر وبلاد الشرق"[(3)].

والذي نريد أن نخلص إليه أن الفلاسفة في أي عصر وفي أي مكان قد يتأثرون أو يتشابهون ببعضهم البعض. فمثلا قد تجد أن فيلسوفا أوربيا معاصرا يأخذ عن فلسفة الهند القديمة أخذا مباشرا، دون أن يكون هناك في ذلك مفارقة، لأن الفكرة الأساسية والرئيسية التي جاءوا جميعا لعيروا عنها هي فكرة واحدة، والفلسفة مهما تنوعت فهي تؤدي وظيفة هامة مثلها في ذلك مثل الدين والعلم، هي الدعوة والتأييد للقيم الروحية العليا وتحقيق السعادة.

ولكن ما الذي دفع أولئك الذين قرروا أن الفلسفة خلق يوناني خالص إلى هذا الموقف الذي ناقضهم فيه علماء غربيون "كاسارتون" و "ول ديورانت" و "ماسون" وغيرهم كثير؟[(4)].

نقول إن الذي دفعهم إلى ذلك هو التعصب الجنسي والديني، وإنها العنصرية التي تصور للغربيين أنهم مركز الكون، ومعدن الحضارة والتفوق، وتبرر لهم استعلاءهم على الخلق.

وإن حجة هؤلاء المتعصبين التي استندوا إليها هي أن أخص ما كان يميز التفكير الفلسفي اليوناني: التماس المعرفة لذاتها، بمعنى أن يتوجه العقل إلى كشف الحقيقة بباعث اللذة العقلية، من غير أن تدفعه إلى

---

(1) تاريخ العلم، د. جورج سارتون، 1/ 21، ط: دار المعارف 1979م.

(2) الإسلام والمذاهب الفلسفية المعاصرة، د. مصطفى حلمي، ص 19 - 20، ط 3: دار الدعوة الإسكندرية 1986م.

(3) قصة الحضارة، ول ديورانت، المجلد الأول، نقلا عن أسس الفلسفة، ص 41.

(4) كتابنا: الفلسفة الإغريقية، ص 15.

ذلك أغراض عملية أو غايات دينية، أما الشرق القديم قد التمس المعرفة ليسد بها حاجة عملية، أو يشبع بها عقيدة دينية، وإلى هاتين الغايتين ترجع معلوماته التجريبية وتأملاته العقلية[1].

وليس من شك أن دوافع المؤرخين الأوربيين أو الغربيين عامة في النزوع إلى الرأي الأول: الإعتزاز بأنفسهم وأصولهم الحضارية، ونظرتهم غير الموضوعية إلى الشعوب الأخرى، وميلهم إلى اعتبار أوربا مركز العالم وأم الحضارة، ويستطيع المرء أن يحس بهذا الشعور من وراء السطور أحيانا ويجده صريحا سافراً في أحيان أخرى[2]. فالفلسفة اليونانية كما يعبر "أميل برييه": نتاج فكري لا مثيل له، وهو من السمات الجوهرية التي تميز العبقرية الأوربية[3].

والحق: أن التفكير الفلسفي لم يكن في يوم من الأيام وقفا على قوم دون قوم، أو على شعب دون شعب، ولو أطلقنا لفظ الفلسفة على أية حكمة إنسانية، أو أية صورة يكونها الإنسان لنفسه عن العالم، أو أي وعي بشري يحصله الإنسان عن الواقع، لكان في وسعنا أن نقول: إن التفكير الإنساني حق إنساني لا شأن له بخطوط الطول والعرض، ولا علاقة له بمسائل الجنس والدين واللون"[4].

فالإنسان ما دام حيوانا ناطقا، فإنه لا يمكن أن يشهد الطبيعة دون أن يستخدم عقله في محاولة تفهم ظواهرها، وهو إذا لم يعمل عقله بطريقة شعورية واضحة، فإنه لا بد من أن يعمله بطريقة غريزية مبهمة، وليس في وسع الإنسان أن يستغني تماما عن كل تفكير فلسفي لأن من طبيعة العقل البشري أن يحاول التعرف على حقيقة مركزه في الكون[5].

وحسبنا أن نرجع إلى تاريخ الشعوب شرقية كانت أم غربية، لكي نتحقق من أن الفلسفة ماثلة بالضرورة في كل زمان ومكان، سواء أكان ذلك في الأساطير الشعبية، أم في الأمثال والحكم التقليدية، أم في الآراء السائدة بين الناس، أم في التصورات السياسية التي يأخذ بها المجتمع.... الخ،....، ومعنى هذا أن التفكير الفلسفي ظاهرة بشرية مشاعة[6].

لقد تفلسفت الشعوب الشرقية القديمة قبل الإغريق، غير أن هؤلاء كان لهم الفضل في محاولة تحرير الفكر الفلسفي من الأساطير والديانات الشعبية السائدة، ومحاولة تنظيمه على أسس عقلية، في حين

---

(1) مدخل نقدي لدراسة الفلسفة، د. محمد عبد الله الشرقاوي، ص 14، ط: القاهرة 1987م.

(2) في الفلسفة مدخل وتاريخ، ص 104.

(3) اتجاهات الفلسفة، ص 18.

(4) مشكلة الفلسفة، د. ذكريا إبراهيم، ص 27، ط: القاهرة 1962م.

(5) الفلسفة الإغريقية، د. المهدي ص 16.

(6) مشكلة الفلسفة ص 27.

كان الفكر عند الشعوب الشرقية القديمة مع ما فيه من نظريات فلسفية لها وزنها، مختلطا بالأساطير والديانات الشعبية وملبيا لحاجات عملية.

ولم تكن المعرفة لدى تلك الشعوب إلا وسيلة لخدمة الحياة العملية واهتماماتها أما الاهتمامات النظرية فقد ظهرت لدى اليونان، والإنسان صاحب الاهتمامات النظرية هو ذلك الذي يجعل من المعرفة هدفا للحياة، ويعتبر الحياة وسيلة للحصول على المعارف في حين أن هدف الإنسان العملي هو الحياة، والمعرفة لديه وسيلة لخدمة الحياة[1].

وليس هناك شك في أن اليونان قد تعرفوا على ما كان لدى الشعوب الشرقية من حكمة وديانات وأخلاق، وأنهم قد استفادوا من التراث الذي خلفته هذه الشعوب. يؤيد ذلك رحلات كل من طاليس و "أفلاطون" إلى مصر، وما يروى من رحلات "فيثاغورث" إلى مصر وسوريا وبابل. "فقد رد طاليس" الموجودات إلى الماء وقد سبقه إلى هذا البابليون، كما أن نظرية الجوهر الفرد عند الطبيعيين من اليونان، وتناسخ الأرواح عند أتباع "فيثاغورث" يشبهان ما كان عند الهنود، كما أن المأثور عن الرواقية والأبيقورية، يشبه بعضه ما تضمنته نحل الشرق التي تلتمس الخلاص والسعادة عن طريق المعرفة[2].

فالمفكرون الشرقيون– من مصر وفارس والهند والصين– هم الذين فجروا الينابيع التي هبط منها الوحي على الفلاسفة اليونانيين ومن جاء بعدهم، ومن الصعب أن نفهم حكمة "أفلاطون" و"سبينوزا" و"كانت" و"نيتشه" و"برجسون" و"جيمس"،....الخ من غير أن نقف على فضل حكمة الشرق عليهم[3].

وقد انتهى بعض الباحثين إلى أن من الضلال أن نقطع كل صلة تربط اليونان بأساتذتهم في الشرق القديم، حقيقة لم يعرف لفظ الفلسفة ومدلولها التقليدي إلا عند الإغريق،.... ولكن من السذاجة اليوم أن يظن ظان أن الفلسفة اليونانية كلها كانت نتيجة محتومة وتطورا منطقيا للعبقرية اليونانية وحدها، فيما يقول الأستاذ " أميل برييه[4].

وقد أكد هذه الحقيقة من الباحثين الغربيين "ماسون أورسيل" حيث دفعه روح الإنصاف إلى رؤية الأمور في وضعها الطبيعي، فدعا إلى دراسة الفكر الإغريقي في سياقه التاريخي وعلاقته بالفكر الشرقي والغربي السابق عليه واللاحق له حيث يقول: "ليس ثمة اليوم إنسان يعتقد أن اليونان والرومان شعوب

---

(1) تمهيد للفلسفة، د. محمود حمدي زقزوق، ص 46، ط31: القاهرة 1986م.

(2) مدخل نقدي لدراسة الفلسفة، ص 12 وقارن: محاضرات في تاريخ الفلسفة القديمة د. محمد جلال شرف، ص 80، ط: بيروت 1980م. وكتابنا: الفلسفة الإغريقية ص 18.

(3) أعلام الفلاسفة كيف نفهمهم، هنري توماس، ترجمة متري أمين، مراجعة وتقديم ذكي نجيب، المقدمة ص2 ط: النهضة العربية 1964م.

(4) أسس الفلسفة، ص43، وأيضا: الفلسفة الإغريقية، د. المهدي ص 19.

أوربا في عصورها الوسطى والحديثة هم وحدهم أهل التفكير الفلسفي، فإن في مناطق أخرى من البشرية قد سطعت أنوار التفكير المجرد وتلألأت في وضوح،... ولا يطعن في هذا أن يقال أن الحياة العقلية عند الشرقيين كانت أوثق اتصالا بحياتهم الدينية منها بالتفكير الفلسفي الخالص، فقد امتزج التفكير الفلسفي بالتفكير الديني في شتى عصور الإنسانية حتى ليمكن القول بأن كل محاولة تهدف إلى الفصل التام بينهما، تنتهي لا محالة إلى العجز عن فهم كليهما"[1].

والجدير بالباحث العلمي أن يسلك هذا المسلك، أو يعلق الحكم حتى يكشف البحث عن التراث الشرقي السابق للفكر الإغريقي، وعن العلاقات المتبادلة بينهما، خاصة أن هناك روايات بأن "طاليس" و"أفلاطون" و"فيثاغورث" قد رحلوا إلى مصر وغيرها من بلاد الشرق واقتبسوا من معارفها، وقد أنشأ كل منهم بعد عودته من رحلته مدرسة فلسفية تختلف كل منها عن الأخرى شكلا وموضوعا ومكانا[2].

ولقد قرر العلماء المشتغلين بالبحث في الإنسان وخواصه أن بعض النظريات الإغريقية لا يمكن أن تكون من أصل إغريقي، لأنها توفرت فيها جميع شرائط العقلية الشرقية وخواصها[3].

ويرجع الخطأ إلى افتراض تقابل بين الشرق والغرب، وتوحي المصورات الجغرافية بهذا الوهم في أذهان الناس، مع أن فهم العقل اليوناني يتطلب وضع تراثه في وسط إنساني واسع، ويقتضي أن يقيم العلاقات بينه وبين ما سبقه من وجود النظر العقلي عند حكماء الشرق القديم، وعندئذ يزول التقابل بين الشرق والغرب[4].

أما رد الشعوب إلى أجناس تتفاوت بطبيعتها في القدرة على النظر العقلي المجرد وإبداع المذاهب الفلسفية كما ذهب أمثال "آرنست رينان" فهو من الخواطر التي أملاها التعصب الجنسي أو الديني أو هما معا[5]. وقد فقد الكثيرون من الباحثين هذا الزعم[6].

وبعد: فإن الروح العلمي لأي مؤرخ نزيه يأبى عليه أن يفعل تلك الأفكار العميقة لحكماء الشرق ومفكريه، في مصر وإيران وغيرها من البلاد التي لم يسمح الحكماء الإغريق لأنفسهم أن يتجاهلوها فرحلوا إليها وطلبوا العلم من أهلها، وأنتجوا بعد ذلك فكرهم الفلسفي بريئين من عقد التعصب التي ظهرت لدى بعض أحفادهم فيما بعد، حيث يقول: "سانتهلير": إن الفلسفة الشرقية لم تؤثر في فلسفتنا مع التسليم بأنها

---

(1) الفلسفة في الشرق، بول ماسون أورسيل، ترجمة د. محمد يوسف موسى، ص9، ط: دار المعارف 1945م.

(2) الفلسفة الإغريقية، د. المهدي، ص 19 – 20.

(3) الفلسفة الشرقية، د. محمد غلاب، ص 16، ط: الأنجلو بالقاهرة.

(4) كتابنا: الفلسفة الإغريقية، ص 20.

(5) أسس الفلسفة، ص 44.

(6) الفلسفة الإسلامية بين الأصالة والتقليد، د. محمد حسن المهدي، ص 60 – 76 ط: الصفا والمروة 1997م.

تقدمتها في الهند والصين وفارس ومصر، فإننا لم نستعر منها كثيرا ولا قليلا[1]. فالتفكير الفلسفي في صورته الأولى عند الإنسان، ظهر في صورة مهزوزة في حضارات الأمم الشرقية القديمة كالهند والفرس والصينين، والمصريين، فقد انطوت أديان هذه الأمم وعقائدها على معنى فلسفي/ ولكن النظر العقلي بمعناه الصحيح والتفكير الفلسفي المبرهن لمسائل الطبيعة وما بعد الطبيعة لم يظهر إلاّ بعد فلاسفة اليونان نتيجة لحدوث انقلاب خطير، في أوضاع المجتمع اليوناني، مما أحدث تغييرا كبيرا في مختلف نواحي الحياة، وبالتالي خطا بالمجتمع اليوناني خطوة فسيحة جريئة إلى محيط النظر والتأمل ومجال التفكير والاستنباط والاستدلال.

فالإغريق إذن مدينون بالشيء الكثير من فلسفتهم للشرق القديم، فإننا إذا درسنا الآثار التي وصلتنا عن المصريين والبابليين وغيرهم من أمم الشرق القديم نجد أن هذه الآثار قد حوت بذور الأفكار الإغريقية كلها تقريبا، وقد كانت هناك صلات كثيرة بين بلاد الإغريق وبلاد الشرق القديم، بل إن الكثيرين من فلاسفة الإغريق قد زاروا بلاد الشرق ومكثوا بها مددا تسمح بالاقتباس من هذه الأفكار[2].

"فطاليس" الملطي الذي يعتبر أول فيلسوف إغريقي قد زار مصر وتتلمذ على أساتذتها، وهو صاحب النظرية التي تقول: بأن العنصر الأول للعالم هو الماء يتضح فيها كل الوضوح الأثر الشرقي.

فالأسطورة البابلية تقول: "في البدء قبل أن تسمى السماء وقبل أن يعرف للأرض اسم كان المحيط وكان البحر". كما جاء في أسطورة مصرية ما نصه: "في البدء كان المحيط المظلم، أو الماء الأول، حيث كان "آتون" الإله الأول صانع الآلهة والبشر والأشياء".

"فالتشابه الكبير بين ما جاء في هذه النصوص وبين ما جاء في فلسفة طاليس لا يدع مجالا للتردد في الحكم بأن؛ "طاليس" ليس أول ما قال بهذا الأصل، كما لا يدع مجالا للشك في أن أول محاولة فلسفية في تاريخ اليونان لم تكن إلا فكرة شرقية قديمة صاغها طاليس في صورة يونانية جديدة"[3].

أما في مجال العلوم الكونية والرياضية فقد وجدت عند اليونان على نحو ما كانت عليه عند القبائل الناشئة ذات التفكير البدائي في بلاد الشرق. وبنظرة فاحصة في العلوم الرياضية عند الصينيين واليونان تدرك من غير شك أن الصينيين كانوا أسبق إلى معرفة خصائص المثلث القائم الزاوية على أن التاريخ السياسي كثيرا ما يحدثنا عن قيام علاقات تجارية بين الهند واليونان منذ عهد الإسكندر المقدوني حتى الفتح الإسلامي.

---

(1) في الفلسفة مدخل وتاريخ، ص 108 نقلا عن الكون والفساد لأرسطو، المقدمة.

(2) كتابنا: الفلسفة الإغريقية، ص 21.

(3) الفلسفة اليونانية، مقدمات ومذاهب، د. محمد بيصار، ص 50، ط: بيروت 1973م.

وليس يخفى على الأذهان ما يقتضيه ذلك الاتصال من تبادل الآراء وتجاوب الأفكار ومـن لقـاح فكري، وازدواج ثقافي تكون له آثاره الواضحة في كل من البيئتين[1].

مما تقدم نخلص إلى القول بأن التفكير الفلسفي نشأ أول ما نشأ في حضارات الـشرق القـديم، وأن الشرق صاحب الفضل على الإغريق في فلسفتهم إلا أن نشأة التفكير الفلسفي المنظم إنما بدأ عنـد الإغريـق في القرن السادس قبل الميلاد؛ لأن ما وجد عند أمم الشرق القديم لا يعد أن يكون لونا من الأساطير الدينية الممزوجة بضروب من التفكير[2].

---

(1) السابق، ص 51.

(2) كتابنا: الفلسفة الإغريقية، ص 23.

المبحث الثاني

أصل كلمة فلسفة

مصطلح فلسفة ليس عربي الأصل، وإنما هو لفظ معرب عن اليونانية، فقد اتفق مؤرخو الفلسفة على أنه مشتق من الكلمة اليونانية "فيلوسوفيا" التي تؤدي معنى محبة الحكمة، لأن "فيلو" معناها "محبة" و"سوفيا" معناها "الحكمة"، فتكون الفلسفة في اصطلاح العربية "محبة الحكمة".

أما كلمة "فيلسوف" فهي مشتقة من كلمتين يونانيتين: إحداها: "فيلسوس" أي محب أو راغب، وثانيهما: "سوفوس" بمعنى الحكمة أو المعرفة، فـ"الفيلوسوفوس" هو محب الحكمة، أو المقبل عليها، وقد اشتق العرب منها كلمة "فيلسوف"، التي أصبحت فيما بعد رمزا لأولئك الذين يفتشون عن المعرفة وينقبون عنها.

ويشير المعلم الثاني "أو نصر الفارابي" إلى أصل كلمة فلسفة فيقول: "واسم الفلسفة يوناني، وهو دخيل في العربية، وهو على مذهب لسانهم "فيلاسوفيا"، ومعناه إيثار الحكمة، وهو في لسانهم مركب من "فيلا" و"سوفيا" ففيلا" الإيثار، و"سوفيا" الحكمة، والفيلسوف مشتق من الفلسفة، وهو على مذهب لسانهم "فيلوسوفوس" ومعناه "المؤثر للحكمة" والمؤثر للحكمة عندهم هو الذي يجعل الوكد من حياته وغرضه من عمره الحكمة"[1].

ولا شك أن الأصل الاشتقاقي لكلمة "الفلسفة" دليل على تواضع الفلاسفة، فلم يزعموا أنهم حكماء قد وسع علمهم كل شيء، بل هم قد اعترفوا منذ البداية، بأنهم طالبوا معرفة وأهل اجتهاد، أو على الأصح مجرد أصدقاء للحكمة، أو محبين للمعرفة، لقد ارتبط مفهوم الفلسفة منذ البداية بمعاني الحكمة والتوجيه والكمال الخلقي[2].

وإذا كانت كلمة "فلسفة" مركب يراد به "محبة الحكمة" فالحكمة في ذاتها أرقى أنواع المعرفة، لأنها تتناول المسائل الكبرى العويصة الدقيقة وتكسب الشخص المتصف بها ملكة تكسبه جودة الحكم وحسن التصرف.

وكان قدماء العلماء والمصلحين يسمون أنفسهم أو يسميهم الناس حكماء فرأى "فيثاغورث": إن الحكمة بمعناها التام لا تتفق للإنسان، وأن الواحد منا يعاني مشقة في تحصيلها، ويقضي في ذلك العمر كله

---

(1) أنظر: عيون الأنباء في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة، 2/ 134 ط: القاهرة وقارن: تمهيد في تاريخ الفلسفة الإسلامية، الشيخ مصطفى عبد الرزاق، ص 39 ط: لجنة التاليف 1959م.

(2) الفلسفة الإسلامية بين الأصالة والتقليد، د. محمد المهدي، ص 13 ط: الصفا والمروة 1997م. وكذلك كتابنا: الفلسفة الإغريقية، ص 24.

ولا يبلغ الغاية، فالحكمة معرفة نطلبها ونأخذ منها بنصيب دون أن نستوعبها فلسنا حكماء لكنا طلاب حكمة ومحبوها، أي فلاسفة[1].

يفهم من هذا أن 'فيثاغورث' الفيلسوف اليوناني 582 – 500 ق م هو أول من استخدم هذا اللفظ، حين قال عن نفسه أنه محب للحكمة، أي فيلسوف.

فالفلسفة بذلك هي السعي عن الحكمة، وروى عنه 'شيشرون – 43 ق.م' – أنه قال: من الناس من يستعبدهم التماس الجد، ومنهم من يستذله طلب المال، ومنهم قلة تستخف بكل شيء وتقبل على البحث في طبيعة طلب المال، ومنهم قلة تستخف بكل شيء وتقبل على البحث في طبيعة الأشياء، وأولئك هم الذين يسمون أنفسهم محبي الحكمة، أي الفلاسفة[2].

لكن بعض دارسي الفلسفة لا يثق في الرواية التي تقرر أن 'فيثاغورث' كان أول من استعمل كلمة 'فلسفة' بمعنى العلم أو المعرفة النظرية، ولا في الرواية التي تقول أنه أول من أطلق على نفسه كلمة 'فيلسوف' بدلا من كلمة 'حكيم'، إذ يبدو من الأرجح أن 'سقراط' 470–399 ق.م كان أول من استخدم هذه الكلمة 'فيلسوف' كاسم متواضع ميز به نفسه عن طائفة 'السوفسطائيين'. حيث قال: 'كلا، لن أسميهم حكماء، لأن الحكمة اسم لا يضاف إلا إلى الله وحده لكني سوف أسميهم محبي الحكمة، أعنى فلاسفة، ذلك هو اللقب المتواضع الذي يناسبهم'[3].

وعلى أية حالة فإن استخدام لفظ 'فلسفة' قد شاع بعد نهاية القرن السادس ق.م، في الحياة الفكرية اليونانية، وكان يعني الرغبة في المعرفة والتفكير العميق، والتزود بوجهات النظر القائمة على التأمل فيما يتعلق بمشاكل الحياة بصفة عامة[4].

وإذا كانت الفلسفة هي إيثار الحكمة، فما هي الحكمة؟ وهل لها أصل في اللغة العربية؟ وهل ورد ذكرها في كتاب الله تعالى؟ وإذا كان ذلك كذلك فما المقصود بها هنا وهناك؟

الحقيقة أن كلمة (حكمة) ذكرت كثيرا في اللغة العربية وفي القرآن الكريم وفي الحديث النبوي الشريف، ففي اللغة لها معان عدة بلغ بها صاحب البحر المحيط تسعة وعشرون رأيا منها: الإصابة في القول والعمل، ومنها الفهم، ومنها الكتابة ومنها صلاح الدين وإصلاح الدنيا، ويذكر صاحب البحر المحيط أن

---

(1) دروس في تاريخ الفلسفة، د. إبراهيم مدكور ويوسف كرم، ص المقدمة، ط: القاهرة 1954م. وقارن: الإسلام والمذاهب الفلسفية المعاصرة، د. مصطفى حلمي، ص 21، ط3: دار الدعوة 1986م.

(2) أسس الفلسفة، د. توفيق الطويل، ص45، ط: النهضة المصرية 1955م.

(3) المدخل إلى الفلسفة، لمؤلفة أزفلدكوليه، ترجمة أبو العلا عقيقي، ص 32 ط:3: لجنة التأليف 1955م وقارن: مدخل لقراءة أفلاطون، تأليف الكسندر كوارية، ترجمة عبد المجيد أبو النجا، ط: الدار المصرية للتأليف.

(4) كتابنا: الفلسفة الإغريقية، ص 26. وكتابنا: الفلسفة الإسلامية بين الأصالة والتقليد، ص 15.

معاني الكلمة قريب بعضها من بعض، ما عدا قول "السدى" الذي يفسر الحكمة بالنبوة. وقريب منه ما قيل في معنى الحكمة من أنها العلم اللدني أو من أنها تجريد السر لورود الإلهام.

أما في القرآن فقد وردت "الحكمة" على ستة أوجه:

الأول: بمعنى النبوة والرسالة. قال تعالى: ﴿وَيُعَلِّمُهُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ﴾[1]، ﴿وَءَاتَيْنَٰهُ ٱلْحِكْمَةَ﴾[2]، ﴿وَءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ٱلْمُلْكَ وَٱلْحِكْمَةَ﴾[3] أي النبوة. والثاني: بمعنى القرآن والتفسير والتأويل وإصابة القول: ﴿يُؤْتِي ٱلْحِكْمَةَ مَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾[4]. والثالث: بمعنى فهم الدقائق والفقه في الدين ﴿يَٰيَحْيَىٰ خُذِ ٱلْكِتَٰبَ بِقُوَّةٍ ۖ وَءَاتَيْنَٰهُ ٱلْحُكْمَ صَبِيًّا﴾[5]. أي فهم الأحكام، والرابع: بمعنى الوعظ والتذكر ﴿فَقَدْ ءَاتَيْنَآ ءَالَ إِبْرَٰهِيمَ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ﴾ أي المواعظ الحسنة، وقوله: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحُكْمَ وَٱلنُّبُوَّةَ﴾[6]، الخامس: آيات القرآن وأوامره ونواهيه ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ﴾[7]، السادس: بمعنى حجة العقل على وفق أحكام الشريعة ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا لُقْمَٰنَ ٱلْحِكْمَةَ﴾[8] أي قولا يوافق العقل والشرع.

والحكمة هي الشطر الأساسي لما آتاه الله سبحانه لجميع النبيين والمرسلين- صلوات الله عليهم – كما كانت الشطر الأساسي أيضا في نص الميثاق الذي أخذه الله سبحانه عليهم أجمعين، قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلنَّبِيِّۦنَ لَمَآ ءَاتَيْتُكُم مِّن كِتَٰبٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِۦ وَلَتَنصُرُنَّهُۥ ۚ قَالَ ءَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِى ۖ قَالُوٓا۟ أَقْرَرْنَا ۚ قَالَ فَٱشْهَدُوا۟ وَأَنَا۠ مَعَكُم مِّنَ

(1) سورة آل عمران، آية: 48.

(2) سورة ص آية: 20.

(3) سورة البقرة، آية: 251.

(4) سورة البقرة، آية: 269.

(5) سورة مريم، آية: 12.

(6) سورة الأنعام، آية: 89.

(7) سورة النحل، آية 125.

(8) لقمان، آية 12.

ٱلشَّـٰهِدِينَ ﴿٨١﴾ فَمَن تَوَلَّىٰ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَـٰسِقُونَ ﴿٨٢﴾ أَفَغَيْرَ دِينِ ٱللَّهِ يَبْغُونَ وَلَهُۥٓ أَسْلَمَ مَن فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ﴾[1].

وقد اختلف الباحثون في تقسيمهم للحكمة ففريق يرى أن الحكمة تنقسم إلى قسمين: علمية، وعملية، والعلمية في نظره تهدف إلى الحق، والثانية تهدف إلى الخير. وفريق آخر يمثله ابن سينا يذهب إلى أن الحكمة تنقسم إلى نظرية وعملية، والحكمة النظرية كما يرى تتعلق بالأمور التي ينبغي أن نعلمها فقط وهي تشمل الإلهيات والطبيعيات والرياضيات والحكمة العملية تتعلق بالأمور التي نعلمها ونعمل بها وهي تشمل:

1- الحكمة المدنية: وهي تهدف إلى ما يجب أن تكون عليه المشاركة الإنسانية بين الناس.
2- الحكمة المنزلية: وهي تهدف إلى ما يجب أن نكون عليه المشاركة الأسرية وما به قوام الحياة المنزلية.
3- الحكمة الخلقية: وهي تهدف إلى التعرف على الفضائل وكيفية اقتنائها والرزائل وكيفية اجتنابها.

فالحكمة أو الفلسفة بهذا الاعتبار تشمل المعارف الإنسانية كما أنها باعتبار البحث عن حقائق الأشياء تشمل كل إنسان، لأن كل إنسان على اختلاف مداركه، يبحث عن الحقيقة إلا أنه يجب التفرقة بين المعرفة العامة والبحث عن حقائق الأشياء بحثا ساذجا، وهذه المعرفة عادية وهي طبيعة كل إنسان، وبين المعرفة العلمية، الفلسفية والبحث عن ماهيات الأشياء، وعللها بحثا موضوعيا على اساس منهجي منظم، فهذه المعرفة ليست من شأن كل إنسان، وإنما للخواص المفكرين من الناس المعنيين بالبحث عن (ما، وكيف، ولم، أو من أين، وإلى أين ولماذا؟)[2].

(1) الفلسفة الإسلامية بين الأصالة والابتكار، د. عميرة، ص 8 – 9.
(2) كتابنا: الفلسفة العامة والأخلاق، ص 8 ط: أسيوط 1993م.

المبحث الثالث

تعريف الفلسفة في الفكر الإنساني

لا نستطيع أن نضع تعريفا دقيقا – جامعا مانعا، كما يقول المناطقة – لكلمة "فلسفة" يحدد مسائلها وموضوع البحث فيها لدى مختلف الأمم وفي جميع العصور، وذلك يرجع لصعوبة هذا التعريف، وربما رجع هذا إلى: "عدم استقرار كلمة "فلسفة" على مدلول واحد طوال العصور، فضلا عن تباين وجهات نظر المذاهب الفلسفية المختلفة في تعريفها للفلسفة"[1].

فليس من السهل إعطاء تعريف للفلسفة يتفق عليه الجميع أي تعريفا كليا محددا شاملا، من ذلك النوع الذي يطلق عليه في علم المنطق: "إنه تعريف جامع مانع".

فقد كان معنى الفلسفة يتغير من حين لآخر، وتتسع دائرة اختصاصها أو تضيق تبعا لمستوى التفكير أو انحطاطه في مجتمع من المجتمعات، وكان موضوعها كذلك يتغير بتغير مفهومها.

فمصطلح "الفلسفة" من المفاهيم القليلة التي لها العديد من المعاني، وليس هناك صيغة شاملة معتبرة ومعترف بها ترتبط وحدها بهذا المفهوم، ولعل الصعوبة في العثور على تحديد أو تعريف متفق عليه لمفهوم "الفلسفة" يرجع إلى: "أن مفهوم الفلسفة ذاته يعد موضوعا فلسفيا، ومن هنا لا نعجب إذا ذهبت وجهات النظر في شأنه مذاهب شتى في ذلك، شأن أي موضوع فلسفي"[2].

فتعريفها عند فلاسفة الإغريق القدامى، يغاير تعريفها عند فلاسفة العصور الوسطى- إسلامية كانت أم مسيحية-، وتعريفها عند هؤلاء وهؤلاء يختلف عن تعريفها عند الفلاسفة المحدثين أو المعاصرين، ولا نجد هذه الظاهرة فقط بين عصر وعصر، أو طور وطور آخر من أطوار التفكير، إنما كثيرا ما نجدها كذلك بين رجال العصر الواحد، وفي أوقات مختلفة منه.

هذا الاختلاف في معنى الفلسفة وفي دائرة اختصاصها سواء كان في العصر الواحد أو العصور المتعاقبة، نشأ عن الاختلاف في موضوعين رئيسيين يتوقف عليهما تحديد معنى الفلسفة في دائرة نفوذها.

الموضوع الأول: الاختلاف في تصور الفلسفة وإدراك مفهومها تبعا لتحديد وظيفتها وموقعها من مختلف العلوم والمعارف.

والموضوع الثاني: الاختلاف في الغاية من الفلسفة وهدفها الحقيقي.

---

(1) قصة الفلسفة اليونانية، للأستاذ أحمد أمين وذكي نجيب، ص 4 وما بعدها. ط: القاهرة 1966م.

(2) تمهيد للفلسفة، د. زقزوق ص 41.

وإمعان النظر في التطور التاريخي لمعنى "الفلسفة" وموضوع بحثها لدى القدماء والمحدثين، يعطينا صورة واضحة للظاهرة المتقدمة. فقد استعملت كلمة "فلسفة" لدى قدماء الإغريق وكانت تدل على معنى عام كل العموم، إذ كانت تعنى كل معرفة محضة لا تتوخى أية غاية عملية أو أية فائدة مادية، فكانت تشير إلى حب الاستطلاع عامة، أو كانت تعني كل جهد يقوم به العقل في سبيل تزويد صاحبه بالمعارف الجديدة، وهكذا كانت "الفلسفة" مرادفة للعلم"[1].

وقد فهم فلاسفة الإغريق الطبيعيون" الفلسفة على أنها: "بحث عن العناصر" وسعى من أجل الكشف عن أصل الكون"، وأن فلسفتهم كانت متجهة نحو فهم العالم الخارجي، أي محاولة التعرف على نشأة الكون وتفسير الطبيعة، ورد الكثرة إلى الوحدة، أي أن فلسفتهم كانت "كونية محضة"، فالفلسفة عند فلاسفة الإغريق الأوائل هي: البحث النظري في العالم وتعليل ظواهر الكون".

فمهمة الفلسفة عندهم هي: البحث عن طبيعة الموجودات.

والفلسفة عند "سقراط" هي: "البحث عن الحقائق بحثا نظريا، وخاصة عن المبادئ الخلقية من خير وعدل وفضيلة. وعند "السوفسطائيين" هي: "البحث عن أفضل الطرق حقا أو باطلا للتغلب على الخصم، حيث جعلوا من الفلسفة نوعا من التلاعب اللفظي الذي يعين صاحبه على تأييد القول الواحد ونقيضه على السواء ولم تلبث هذه النزعة الشكية أن تطرقت إلى الفلسفة على يد "بروتاجوراس" و"جورجياس"، فشاع القول بالنسبية، وفقد الكثيرون إيمانهم بالحقائق المطلقة، وأصبح هدف الفلسفة هو الجدل لمجرد الجدل، لا الطلب الحق أو أصابه اليقين[2].

وعند "أفلاطون" هي: "البحث عن حقائق الأشياء وعن الجمال والانسجام الذي يوجد في الأشياء، أو هي العلم بالحقائق المطلقة المستقرة وراء ظواهر الأشياء"[3].

أي أن الفلسفة عند "أفلاطون" قد أصبحت هي اكتساب العلم، وموضوع العلم هو الوجود الحقيقي الثابت، لا الأشياء المحسوسة التي لا تكف عن التغيير، ولا تنطوي على أية حقيقة أو ثبات.

وعند "أرسطو" هي: العلم بالمبادئ الأولى التي تفسر بها طبيعة الأشياء حين يتدرج العقل عند مواجهته للأشياء من علة إلى علة حتى يصل إلى العلة الأولى التي هي علة العلل، أو حقيقة الحقائق[4]. وسماها بالفلسفة الأولى تمييزا لها عن الفلسفة الثانية، وهي عنده العلم الطبيعي — وسماها كذلك بالحكمة لأنها تبحث في العلل الأولى إطلاقا، وسماها أيضا بالعلم الإلهي، لأن أهم مباحثها هو الإله، باعتباره

---

(1) كتابنا: الفلسفة الإغريقية، ص 28. وكتابنا: الفلسفة الإسلامية، ص 15 – 16.

(2) في الفلسفة العامة دراسة ونقد، د. عبد الله الشرقاوي، ص 13، 14، ط: القاهرة 1986م.

(3) تاريخ الفلسفة العربية، د. جميل صليبا، ص20، ط2: بيروت دار الكتب اللبناني 1973م.

(4) الفلسفة اليونانية، د. محمد عبد الرحمن بيصار، ص14، ط: بيروت 1973م.

الموجود الأول للوجود، وأطلق "أرسطو" الفلسفة على العلم بأعم معانيه النظري -- من طبيعيات ورياضيات وإلهيات -- والعملي -- من أخلاق وسياسة واقتصاد- واعتبر الفلسفة بمعناها الضيق- وهو ما نسميه بما بعد الطبيعة- علم الموجودات بعللها الأولى، مجردا من كل تعين[1].

وهذا التعريف يعني أن الفلسفة علم، أي معرفة يقينية، تقف على علة الشيء، وهي علم الموجودات لا من حيث تفاصيلها، فإن ذلك أمر تختص به العلوم الواقعية الجزئية، وإنما هي علم الموجودات من حيث عمومها، فإنها حين تبحث عن الجسم أو عن الحياة مثلا يكون بحثها على وجه الأجمال، فتشمل في حكمها كل جسم وكل حي، وهي علم بالعلل الأولى، أو البعيدة التي ليس وراءها علل أخرى، بينما سائر العلوم الجزئية تقتصر في بحثها على العلل القريبة[2].

فمثلا يبحث علم وظائف الأعضاء في الأعضاء وأدائها ووظائفها، في حين أن الفلسفة تحاول تفسير الحياة ذاتها التي هي علة الأعضاء وأفعالها.

وهكذا في باقي المسائل، فإن الفلسفة إما أن تختص بمسائل كلية لا تتناولها العلوم، وإما أن تفحص عن مسائل مشتركة بينها وبين العلوم، ولكن من وجهة كلية[3].

وكأن التفلسف بهذا المعنى جهدا عقليا، يستهدف الكشف عن حقيقة جديدة، أو نزوعا عقليا يدفع إليه الشعور بالجهل، وتبعث عليه اللذة العقلية، ولا تسوق إليه مطالب عملية ولا معتقدات دينية، وهذا هو الذي سمى قديما بالعلم، ومن هنا قيل إن العلم والفلسفة صدروا عن أصل واحد، واقترن أحدهما بالآخر حتى افترقنا في مطالع العصر الحديث.

وبعد "أرسطو" ظهرت عدة مدارس فلسفية يونانية منها:

"الرواقية" و"الأبيقورية"، وظل مفهوم الفلسفة عندهم هو: دراسة كنه الأشياء والنفاذ إلى جوهرها، والكشف عن حقيقتها، لكنهم أضافوا إلى ذلك صيغة أخلاقية عملية، فجعلوا منها حكمة تتمثل في اكتسابه علم خاص بالأمور الإلهية البشرية[4].

فإن هاتين المدرستين "الرواقية" و"الأبيقورية" قد وجهتا الفلسفة وجهة عملية، حتى أن "أبيقور" قد انتقص من قدر النظر العقلي المجرد، واحتقر علوما نظرية مثل الفلك والرياضة، بحجة أنها لا تنطوي على منفعة مباشرة.

---

(1) أسس الفلسفة، د. توفيق الطويل، ص27، ط: النهضة المصرية 1955م.

(2) كتابنا: الفلسفة الإغريقية، ص 30.

(3) دروس في تاريخ الفلسفة، ص. ك من المقدمة.

(4) في الفلسفة العامة دراسة ونقد، ص 21.

ثم اختلطت الفلسفة اليونانية بالفكر الشرقي القديم، بخصائصه الروحية والعملية المميزة له، فظهرت "الأفلاطونية الحدثة"، وجمعت بين الفكر اليوناني والشرقي معا، "وفقد لفظ الفلسفة كل معنى له فيما يقول "تسلر" أو امتزجت فلسفة الغرب في هذه الفترة بروحانية الشرق، فكانت فلسفة تجمع بين منطق العقل الغربي وتصوف الشرق الديني"[1].

ولم تعد الفلسفة علما تركيبيا، أو نظرة كلية فحسب، بل أصبحت أيضا وجدا صوفيا، وانجذابا دينيا[2].

وإذا كنا قد بدأنا حديثنا عن مفهوم الفلسفة الإغريقية، فذلك باعتبار أن لفظ الفلسفة قد نشأ أول ما نشأ في المحيط الإغريقي، ولكن ليس معنى ذلك أن التفكير الفلسفي كان وقفا على الإغريق "فهو لم يكن في يوم من الأيام وقفا على أمة دون أخرى، وإنما كان وسيظل حقا من حقوق الإنسان، لا شأن له بخطوط الطول والعرض، ولا علاقة له بمسائل الجنس والدين واللون"[3].

مفهوم الفلسفة في الفكر الإسلامي:

لم تكن الفلسفة من العلوم التي عرفها المسلمون في عصورهم المبكرة، وقد كان للترجمة من الثقافات الأخرى، وبخاصة الإغريقية، أثر كبير في نشأة الفلسفة لدى المسلمين. وأزهى عصور الترجمة هو عهد "المأمون" الخليفة العباسي، – ت218هـ– وبعد عصر "المأمون" بقليل أخذت طائفة جديدة في الظهور تحت اسم "الفلاسفة" وكان أول هؤلاء ظهورا الفيلسوف المسلم أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي" – 185هـ/ 801م – 252/ 866م– الذي لقب بفيلسوف العرب.

وقد كان على "الكندي" أول فلاسفة الإسلام، أن يعرف الفلسفة على نحو يقربها إلى نفوس المسلمين، ويدفع عنها الاتهام الذي وجهه بعض العلماء إليها. فيقول: "إن أعلى الصناعات الإنسانية منزلة وأشرفها مرتبة صناعة الفلسفة، التي حدها: علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان "لأن غرض الفيلسوف في علمه إصابة الحق وفي عمله العمل بالحق"[4].

فالفلسفة إذن تهتم بالعلل والأسباب، والعلم بالعلل أشرف من العلم بالمعلولات، وما دام الله هو السبب الأول للأسباب كلها، فإن الفيلسوف الكامل التام، هو الذي يسعى إلى معرفة الله وما يتعلق

---

(1) أسس الفلسفة، ص 48.

(2) مشكلة الفلسفة، د. ذكريا إبراهيم، ص 34، ط: مكتبة مصر 1971م.

(3) السابق، ص 27، وقارن: التمهيد، ص 45. وكتابنا: الفلسفة الإسلامية، ص 210.

(4) وسائل الكندي الفلسفية، لأبي يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي، تحقيق د. محمد عبد الهادي أبو زيده، 1/ 25 ط2: دار الفكر العربي 1950م.

بالألوهية من صفات الكمال. فالفلسفة من منظور "الكندي" هي علم الأشياء بحقائقها، ويدخل في هذا العلم كما يقول الكندي: "علم الربوبية، علم الوحدانية، وعلم الفضيلة، وجملة كل علم نافع والسبيل إليه، والبعد عن كل ضار والاحتراس منه، واقتناء هذه جميعا هو الذي أتت به الرسل الصادقة عن الله"[1] جل ثناؤه.

وهذه الأمور من أهم ما جاءت به الرسل والأنبياء، - عليهم الصلاة والسلام- لإظهاره والدعوة إليه، لأنهم إنما جاءوا بالدعوة إلى العقائد الصحيحة التي تتعلق بوجود الله تعالى، ووحدانيته وكماله، والدعوة إلى الفضائل الأخلاقية الرفيعة، فإذا كانت الفلسفة الحقة تدعوا إلى هذه الأمور أيضا فلا مجال إذن للقول بوجود تعارض بين الدين والفلسفة في نظر فيلسوف العرب الكندي[2].

وجاء بعده المعلم الثاني "أبو نصر الفارابي" – 257هـ/ 319هـ-870م/ 950- وقد عرف الفلسفة في كتابه "الجمع بين رأيي الحكيمين" بقوله: "الفلسفة جوهرها وماهيتها أنها العلم بالموجودات بما هي موجودة"[3] وفرعها إلى حكمة إلهية وطبيعية ومنطقية ورياضية، ورأى أن ليس من موجودات العالم شيء إلا وللفلسفة فيه مدخل، وعليه غرض ومنه علم بمقدار الطاقة البشرية. ورأى أن الفلسفة على الحقيقة هي القسم الإلهي. وفي ذلك لا يبعد عن "الكندي" في التأكيد على الفلسفة الأولى باعتبارها أشرف أنواع الفلسفة الحقة. وقد أكد أبو نصر الفارابي هذا في مواضع كثيرة منها قوله: "الحكمة معرفة الوجود الحق، والوجود الحق هو واجب الوجود بذاته، والحكيم هو من عنده علم الواجب"[4].

كما يعتبر أن غاية الفلسفة ومقصدها هو هذه المعرفة وفي ذلك يقول: "وأما الغاية التي يقصد إليها في تعلم الفلسفة فهي معرفة الخالق تعالى، وأنه واحد غير متحرك، وأنه العلة الفاعلة لجميع الأشياء، وأنه المرتب لهذا العالم بجوده وحكمته وعدله"[5].

أما الشيخ الرئيس "أبو علي بن سينا"- 370/ 428هـ - 980/ 1073م- فقد عرف الفلسفة بأنها: "استكمال النفس الإنسانية، بتصور الأمور، والتصديق بالحقائق النظرية، والعملية، عنى قدر الطاقة الإنسانية"[6]، أي التماس العلم بطبيعة الموجودات بما هي كذلك عن طريق النظر العقلي.

---

(1) السابق، ص 35.

(2) كتابنا: الفلسفة الإسلامية بين الأصالة والابتكار، ص 22.

(3) تمهيد في تاريخ الفلسفة، ص 49.

(4) السابق، ص 54.

(5) نفس المصدر، ص 53.

(6) التفكير الفلسفي في الإسلام، ص163. وقارن: أسس الفلسفة، ص49 وأيضا: تمهيد، ص56.

وقد قسم ابن سينا الفلسفة إلى قسمين: حكمة نظرية، تتناول الأمور التي لنا أن نعلمها وليس لنا أن نعمل بها. وحكمه عملية تتعلق بالأمور التي لنا أن نعلمها ونعمل بها. وكل واحدة من هاتين الحكمتين تنحصر في أقسام ثلاثة:

فأقسام الحكمة العملية: حكمة مدنية، وحكمة منزلية، وحكمة خلقية. ومبدأ هذه الثلاثة: مستفاد من جهة الشريعة الإلهية، وكمالات حدودها تستبين بها، وتتصرف فيها، بعد ذلك، القوة النظرية من البشر، بمعرفة القوانين واستعمالها في الجزئيات.

فالحكمة المدنية، فائدتها: أن يعلم أنه كيف يجب أن تكون المشاركة، التي تقع فيما بين أشخاص الناس، ليتعاونوا على مصالح الأبدان، ومصالح بقاء نوع الإنسان، والحكمة المنزلية، فائدتها: أن تعلم المشاركة التي ينبغي أن تكون بين أهل منزل واحد، لتنتظم به المصلحة المنزلية، والمشاركة المنزلية، تتم بين زوج وزوجة، ووالد ومولود، ومالك وعبد. وأما الحكمة الخلقية، ففائدتها: أن تعلم الفضائل، وكيفية اقتنائها، لتزكو بها النفس، وتعلم الرذائل وكيفية توقيها لتطهر عنها النفس.

أما الحكمة النظرية عنده فأقسامها ثلاثة: حكمة طبيعية: تتعلق بما في الحركة والتغير بما هو كذلك، وحكمة رياضية: تتعلق بما من شأنه أن يجرده الذهن عن التغير، وإن كان وجوده مخالطا للتغير، وحكمة تنصب على ما وجوده مستغن عن مخالطة التغير، وإن خالطها فبالعرض لا أن ذاتها مفتقرة في تحقيق الوجود إليها، وهذه هي الفلسفة الأولى، والفلسفة الإلهية جزء منها، وهي معرفة الربوبية.

ومبادئ هذه الأقسام التي للفلسفة النظرية مستفادة من أرباب الملة الإلهية على سبيل التنبيه، ومتصرف على تحصيلها بالكمال بالقوة العقلية على سبيل الحجة[1].

وإذا ما انتقلنا إلى الفلاسفة المحدثين نجد ذلك المعنى للفلسفة يتغير على يد فرنسيس بيكون الذي عاش في القرن السادس عشر الميلادي إلى (المعرفة الإنسانية المكتسبة بالعقل وموضوعها هو العلم التجريبي والفلسفة عند ديكارت هي: البحث عن المبادئ الثابتة والأصول الأولى لجميع الموجودات)[2].

ومن هذه التعريفات للفلسفة قديما وحديثا، يتضح لنا أنها تختلف باختلاف العصور وطبيعة موضوعها فهي تارة تتسع لكل العلوم والمعارف وتارة تضيق في دائرة محدودة، وذلك لأنه لما كانت فلسفة كل إنسان وثيقة الصلة بتجاربه الروحية وخبراته النفسية، فقد كان من الطبيعي أن تختلف نظرات الفلاسفة حول معنى الفلسفة وموضوعها وغايتها على الوجه الآتي:

---

(1) تمهيد ص57. نقلاً عن مسائل متفرقة للفارابي.

(2) كتابنا: الفلسفة العامة والأخلاق، ص10.

أولاً: قد تقصد الفلسفة بمعنى عام كل العموم فيكون المقصود بها أي تعجب يثيره العقل البشري أو أية مشكلة يطرحها الفكر الإنساني فنحن نتساءل مثلا: عن مفهوم الحقيقة، والخطأ واليقين وعن الحياة بعد الموت، وعن مكانة الإنسان بالنسبة إلى غيره من الموجودات؟ الخ هذه الأسئلة التي اعتدنا أن نثيرها.

ثانيا: قد تعني الفلسفة نظاما خاصا أو نسقا معينا من الاعتقاد فيكون المراد بها الإيمان بحقيقة ما قام البرهان، على صحته في نظرنا، وسواء آمنا بوجود الله أم بحرية الإنسان أم بقيام نظام في الطبيعة أم بقدرة العقل على المعرفة، أم بخلود النفس، أم بعقيدة فلسفية أخرى، فإننا في كل هذه الحالات نقرر صدق قضايا نتبناها نقتنع بها ونعيش عليها، وحينما نكون من مجموع تلك الحقائق الفلسفية التي نعتقد بها نسقا عقليا متكاملاً، فهناك نكون قد استطعنا أن نصوغ لأنفسنا "مذهباً" وليس تاريخ الفلسفة في صحيحه سوى تاريخ بناء المذاهب وصراعها وهدمها وإعادة بنائها.

ثالثا: قد يقصد بالفلسفة رؤية الأشكال ككل، فليس المقصود بالفلسفة دراسة الظواهر الجزئية، أو الوقائع الخاصة، بل المقصود بها النظر إلى العالم ككل، أو الحكم على الوجود في جملته فيكون الهدف الرئيسي للفلسفة أن توجد بين الموجودات في إطار عقلي واحد يفسر شتى مظاهر الحقيقة.

رابعا: قد تفهم الفلسفة بمعنى أخلاقي، فيكون معناها "حكمة الحياة" ويكون الفيلسوف هو الرجل الذي يوجه حياته في ضوء ما يقضي به العقل وهنا تظهر الصلة الوثيقة بين النظر والعمل[1].

فإن الفلسفة الحقيقية لا تقنع بالمعرفة بل هي تريد أيضا أن تنظم حياتنا. ومعنى هذا أن الفلسفة لا تعلمنا كيف نفكر فحسب، بل هي تعلمنا أيضا كيف نحيا، فهي ليست مجرد معرفة نظرية بل هي "فن الحياة" أيضا والذين يفهمون الفلسفة بهذا المعنى حريصون على احترام "التراث الفلسفي" القديم: فقد كانت الفلسفة منذ البداية علما وعملاً أو حكمة نظرية وعملية معا.

والواقع أن المعرفة في نظر هؤلاء شرحا أساسي للحكمة، فنحن لا نتفلسف إلا حينما نبحث عن معنى الحياة والعالم وحين نحدد لأنفسنا موضعا في صميم الكون حتى نعرف على أية وجه ينبغي لنا أن نحيا. إذن فإن المعرفة العقلية هي سبيلنا إلى السعادة ما دامت الحكمة هي: نور العقل الذي نسير على هديه في ظلمات الحياة الدنيا.

وفي النهاية نقول: إذا أردنا تعريفا واضحا للفلسفة فهي: البحث عن حقائق الأشياء وعللها والعلاقة بينها بحثا علميا منظما[2].

---

(1) السابق، ص11.

(2) السابق، ص11-12.

المبحث الرابع

موضوع الفلسفة

لا شك أن كل علم من العلوم يتناول ناحية معينة من نواحي الكون، فعلم الكيمياء مثلا يبحث في المركبات والعناصر وطرق تحليلها وتركيبها، وعلم الطبيعة يدرس الجزئيات المادية ومظاهرها من حرارة وضوء وصوت ونحوه. وعلم الرياضة يبحث في الوجود من حيث هو عدد أو شكل هندسي مجرد عن المادة، وعلم التفسير يتناول إيضاح الآيات القرآنية وبيان أهدافها ومراميها، وعلم الفقه يتناول الأمور التشريعية في العبادات والمعاملات وغيرها، و علم اللغة يبحث في الكلمة من حيث الإعراب والبناء والمجاز والحقيقة... الخ. وعلم الجيولوجيا يختص بالمسائل المتعلقة بطبقات الأرض، ويبحث عن خصائص كل طبقة في مادتها وعناصرها الأولى وصفاتها الذاتية. وعلم الاجتماع يتناول المسائل المتعلقة بالظواهر الاجتماعية التي تشيع في مجتمع من المجتمعات الإنسانية، وعلم الجغرافيا يختص بمسائل معينة تتعلق بأحوال العالم الطبيعي من جهة مناخه، وما يتوارد عليه من أجواء حارة أو باردة، وما يحتويه هذا العالم من مناطق صحراوية كانت أو سهلة ذات تضاريس وجبال، أو ذات ينابيع وأنهار، وعلم المنطق يتناول المعلومات التصويرية والتصديقية للوصول من خلالها إلى مجهول تصوري أو تصديقي[1].

وهكذا لا يتجاوز العلم ذات اختصاص بعينه من أحداث هذا الكون أو مسائله، على حين أننا نلاحظ الفلسفة يتسع نطاقها ويمتد أفقها فيتناول جميع الأهداف وتستوعب كل الظواهر مهما تكن، ثم تحاول تفسيرها تفسيراً كليا لا يقتصر على جزئي من جزئيات هذا العالم، أو قسم معين من أقسامه، وإنما يكون بحثها في الحقيقة المطلقة، والحقيقة الكلية التي لا تتقيد بقيد ولا تتعين بحد. ولهذا المعنى يقول هربرت سبنسر: إن العلم هو المعرفة الموحدة توحيداً جزئيا، بيد أن الفلسفة هي المعرفة الموحدة توحيداً كلياً[2].

فموضوع الفلسفة متعدد الجوانب، مترامي الأطراف، فهي لا تبحث في موضوع واحد، وإنما في عدة موضوعات، لأنها تبحث الوجود كله كوحدة مجردة عن المادة، كوجود الله – تعالى – والنفس البشرية، وإنها تبحث حقيقة الوجود لتعرف ما إذا كان العالم موجودا بذاته أم بعلة أوجدته، كما تبحث في نظرية المعرفة، وطريقة تحصيل الإنسان للمعارف، ومدى ما يبلغه من المعرفة، كما تبحث فيما بعد الطبيعة، وتدرس الحق والجمال، أنها تبحث في كل الموجودات محسوسة كانت أم معقولة[3].

---

(1) كتابنا: الفلسفة الإغريقية، ص32.

(2) الفلسفة اليونانية، مقدمات ومذاهب، د. محمد بيصار، ص31 ط: بيروت دار الكتاب اللبناني 1973م.

(3) كتابنا: الفلسفة الإسلامية، ص26-27.

فهي تبحث في الوجود: ما منشأه ومصدره؟ وكيف يتطور ويتغير؟ ومن أين وحداته وعناصره، وإلى أين مساره ومصيره؟. في الإنسان: ما طبيعة تكوينه؟ وما قواه ومداركه؟ وكيف يفكر ويدرك ويشعر؟ وإلى أين مصيره؟. في الإله: ما صفاته وأفعاله؟ وما مدى ارتباطه بالعالم وآثاره؟ وهكذا إلى غير ذلك من التساؤلات وعلامات الاستفهام الكثيرة.

"فالفلسفة قد بحثت في كل شيء، فليس هناك في حقيقة الأمر شيء لا يمكن أن يكون موضوعاً للفلسفة أو التفلسف، فمن أعظم المسائل إلى أصغرها أو أقلها أهمية... ومن نشأة العالم وتكوينه إلى السلوك الصحيح في الحياة اليومية، ومن الاهتمام بالمشكلات الكبرى مثل الحرية والموت والخلود... الخ إلى الأكل والشرب،... كل هذه الأمور يمكن أن تكون موضوعاً للتفكير الفلسفي، إذ أنه ليس لدى التفكير الفلسفي العميق شيء لا أهمية له"[1].

ويتضح لنا ذلك من نصيحة "بارمنيدس" لسقراط" بالأ يحتقر الفيلسوف شيئا ولو بلغ من ضآلة الشأن مبلغ الشعر والطين"[2].

والواقع أنه مهما تفرقت كلمة الفلاسفة حول موضوع الفلسفة، ومنهجها، وغايتها، فإن الكل يكاد يجمع على القول بأن التفلسف هو ضرب من النظر العقلي الذي يهدف إلى معرفة الأشياء على حقيقتها.

ولعل هذا هو ما حدا بالفيلسوف الأمريكي المعاصر "رويس" إلى القول بأن: "المرء يتفلسف حينما يفكر تفكيراً نقدياً في كل ما هو بصدد عمله بالفعل في هذا العالم. حقا إن ما يعمله الإنسان أولا وقبل كل شيء إنما هو أن يحيا، والحياة تنطوي على أهواء، وعقائد، وشكوك، وشجاعة، ولكن البحث النقدي في كل هذه الأمور إنما هو الفلسفة بعينها"[3].

ومثل هذا القول إن دل على شيء فإنما يدل على أن الفلسفة – بمعناها العام – إنما هي "حياة، ونقد للحياة، أو حياة، وتحليل للحياة، أو حياة، وتعلم للطريقة المثلى في الحياة". ولهذا فقد ارتبط مفهوم الفلسفة منذ البداية بمعاني الحكمة والتوجيه والكمال الخلقي[4].

---

(1) تمهيد للفلسفة، د. محمود حمدي زقزوق، ص59.

(2) المرجع السابق، نفس الصفحة، نقلا عن محاورة بارمنيدس.

(3) مشكلة الفلسفة، د. زكريا إبراهيم، ص63، ط: القاهرة 1962م.

(4) كتابنا: الفلسفة الإغريقية، ص35.

أما الغاية من الفلسفة: فهي الوصول إلى الحق، وتحقيق السعادة بـالفكر. وهـو أمـر يـذكرنا بـرأي "أرسطو" الذي يقرر فيه أن السعادة إنما تكون بالتأمل العقلي الخالص، وهو وظيفة الإنسان بما هو إنسان، وبه يتميز عن سائر الكائنات[1].

وتتحقق هذه السعادة بالبحث والدراسة والنظر العقلي، وفي هذا يقول الفارابي إن الـصناعة الـتي تهدف إلى تحصيل الجميل دون النافع هي التي نسميها فلسفة أو حكمة على الإطلاق، ولما كانت السعادة إنما تنالها متى كانت لنا الأشياء الجميلة قنية وكانت الأشياء الجميلة إنما تصير قنية بصناعة الفلسفة، فلزم ضرورة أن تكون الفلسفة هي التي تنال بها السعادة[2].

---

(1) كتابنا: الفلسفة الإسلامية، ص28.

(2) التنبية على سبيل السعادة، للفارابي، وقارن أسس الفلسفة ص19.

المبحث الخامس

قيمة الفلسفة

لعل ما حققه العلم من انتصارات باهرة ملموسة يمتد أثرها إلى كل فرد في هذه المعمورة مهما نأت به الدار، وما لم تستطعه الفلسفة عبر تاريخها الطويل، نقول: لعل النجاح والحسم في جانب النتائج العلمية؟ والتردد والتميع في نتائج الفلسفة قد حمل كثيرين على معاداة الفلسفة والتنديد بها، والاعتراض على مجرد حتى وجودها أو استمرارها ومن جملة الاعتراضات وأوجه النقد الموجهة إلى الفلسفة ما يلي:

أولاً: أنها ليست عملية بمعنى أنها لا تفضي إلى تطبيقات نافعة في واقع الحياة. وهي في هذا المضمار تباين العلم، هذا العملاق الذي حقق ويحقق تقدما مطردا مؤديا بذلك إلى العديد من التطبيقات الجيدة النافعة التي ساهمت بصورة فعالة في تطوير الحياة الإنسانية، وزيادة سيطرة الإنسان على الطبيعة.

وهذه الملاحظة المتعلقة بالبون الشاسع بين نتائج العلم ونتائج الفلسفة تصيب وجها من الحقيقة، لكنها وحدها لا تصلح أن تكون مبررا للتهجم، على الفلسفة وذلك لسبب بسيط لا مفر من الاعتراف به، وهو أن للعلم نفسه بما يشمل من فروع مختلفة – وبعبارة أخرى – العلوم الحديثة ليست في حقيقة أمرها وأصل نشأتها إلا فروعا انبعثت من الشجرة الأم "الفلسفة" وقد ظلت حقبة طويلة أجنة في بطن هذا المحيط التأملي الخالص. وأقرب برهان على ذلك ما نلاحظه لدى الفلاسفة القدماء الذين جمعوا إلى النظرة التأملية العامة الكلية نظرة أخرى موضوعية تفصيلية أو جزئية. أي أنهم نظروا فلسفياً، كما نظروا علمياً، واختلطت فلسفتهم بعلمهم وعلمهم بفلسفتهم ومن ثم كانوا علماء موسوعيين، أو فلاسفة علماء.

وإنك لتجد في تراث هؤلاء الأعلام الكبار حصيلة التأمل في كل شيء في الله وفي المادة، وفي الإنسان، وفي العلاقات التي تكاد تربط حقيقة بين الأشياء جميعا وفي تراثهم أيضا تجد الإلهيات وعلم النفس والسياسة والأخلاق ومبادئ المنطق والطبيعة.. وما إلى ذلك. والحكم صحيح أيضا بالنسبة لفلسفة العصور الوسطى حيث ظلت هي الأخرى موسوعية حتى جاء كتاب "جون لوك" في أواخر القرن السابع عشر، "مبحث في العقل البشري" فاتجهت الفلسفة ربما لأول مرة – اتجاها نقديا يكاد ينصب على مشكلة المعرفة[1].

وقصارى القول: أن هذا الاعتراض يغفل حقيقة هامة تتعلق بفضل الفلسفة على العلم من حيث أنها كانت المرتع الأول لنشأته حتى تمكن أخيرا من الترعرع والاستقلال بل أنه رغم استقلاله فلن يزال بين آونة وأخرى محتاجا إلى الفلسفة.

---

(1) الفلسفة العامة والأخلاق، ص13.

ثانيا: أما الاعتراض الثاني الذي وجه إلى الفلسفة فيتلخص في أنها تعيش في المجردات، مبتعدة بذلك عن الحياة الواقعية بتنوعها وغناها، وتعدد تجاربها، المؤلمة والسارة ويرى أصحاب هذا الاعتراض أن الفلاسفة كثيرا ما يزاولون نوعا من التسامي والاستعلاء على الوقائع، ممثلين اتجاها مفرطا في التحليق في الخيال، إذ يتناولون هذا العالم في صورة العالم النبيل الكامل البسيط الذي يخلو من التعقيد وتعلو نغمة تفاؤلهم مفضية عن تشابك الوقائع، وتعقدها على الصعيد العملي مما أثار سخرية وسخط بسطاء الناس.

ويمكن التعليق على هذا الاعتراض بقولنا: أنه ليس من المحتم أن تنفصل الفلسفة عن الواقع بل لا ينبغي أن يكون ذلك دأبها، حتى ولو ثبت تاريخيا أن هناك بعض النظم الفلسفية البعيدة عن الواقع، غاية ما في الأمر أن يقال أن التجريدات الدقيقة الموغلة قد تكون سبيلا إلى بناء واقع ممتاز، ومع ذلك فلا يصح انفصال الفيلسوف عن الواقع بل لا بد من الاحتكاك به واستيعابه، وتأمله تمهيدا للإضافة إليه وتعديله أو تطويره إلى الأفضل، ويتجلى ذلك على وجه الخصوص في هذا العصر الذي تتابعت فيه البحوث والنتائج العلمية بما تحمل من حقائق هامة لا يسع الفلسفة تجاهلها أو الغض من شأنها.

ثالثا: وهناك اعتراض ثالث على الفلسفة من حيث منهجها ونزعتها القطعية الحاسمية واصطناعها التأمل العقلي المجرد، ونأيها عن الاستعانة بالتجربة العملية كما هو شأن العلم الذي خطا خطوات واسعة في هذا السبيل ومن ثم بز الفلسفة وتركها وراءه ظهريا. ولا شك أن كثيرا من الفلاسفة عمدوا إلى وضع مذاهب قطعية مغلقة تدعى العصمة واليمين، ولم يكن ذلك في الحقيقة وفاء للنظرة الفلسفية الخالصة، إذ تقضي الروح الفلسفية بحاجة كل رأي إلى المناقشة والاستدلال وعرض أية فكرة للشك والتساؤل مهما أحاطها من سياج الحزم والحسم والقطع. فالفلسفة في روحها العامة تقف موقف الحذر الناقد حتى من الحقائق المشهورة أو المسلمة على وجه العموم.

ويمكننا أن نقرر باطمئنان أن هذه النزعة القطعية قد خفت صوتها تماما بل أوشكت على الزوال بعد أن فقد القطعيون الجمهور الغفير من المثقفين. أن العلم بما يعتمد عليه من ملاحظة وتجربة يسمح لنتائجه بالتصحيح المستمر، والنمو المطرد، والنص المتتابع وجدير بالفلسفة ألا تحرم نفسها هذا النفع العظيم وخليق بها أن تتبع هذه السياسة وتسلك هذا السبيل سائرة في خط مواز – وليس معارضا – للاتجاه العلمي الصحيح.

إن القائلين بالاكتفاء بالعلم والاقتصار عليه، وطرح الفلسفة بعيدا لعدم غنائها، ينسون حقيقة خطيرة، هي أن هناك مشكلات ملحة على ذهن الإنسان وهي مشكلات لم يجد العلم لها حلا، لأنها تجاوز نطاقه، وتتعدى حدوده، فلا بد من الاعتماد على التأمل الفلسفي، في معالجة هذه المشكلات التي لا تقل شأنا عن مشكلات العلم وقضاياه وليذكر أعداء الفلسفة من العلماء أن العلم الحديث الذي بدأ بعد سنة 1600م، بدأ على يد أعلام من الفلاسفة – أمثال جاليليو وكبلر، وديكارت، وبسكال ونيوتن،.. الخ

بالمعنى العميق والأصيل لهذا اللفظ، هؤلاء الحكماء العلماء الذين شرعوا حقيقة في تحرير العقل البشري وفتحوا الباب على مصراعيه لهذا التقدم العلمي الهائل[1].

ولا يفوتنا أن ننبه إلى أن الأزمة التي تعرضت لها الفلسفة خلال العصور المختلفة وبخاصة في هذا العصر الحديث تنصب في الواقع على الجانب الميتافيزيقي باعتباره فرع التخصص. الفريد الذي بدأت به نشأتها والذي بقي لها من سائر الفروع المعرفية الأخرى. كما لا يفوتنا أن نشير إلى أن الهجوم العنيف على الفلسفة في قسمها الميتافيزيقي أوقف تيار النزعة التوكيدية القطعية ومنع الفلاسفة من التطلع إلى تحقيق ما حققه أسلافهم من قبل من حيث بناء المذاهب الفكرية الشاخة الشاملة، بل إننا لا نجاوز الحقيقة إذا قلنا أن النتيجة تجاوزت الحد إلى الطرف المقابل حيث برزت نزعة "الأرجاء" أي تعليق الحكم أو نزعة الحلول الوسط، أو عدم الالتزام بالقطع أو الدفاع عن فكرة معينة حتى أصبح ذلك في صورته المتطرفة عيبا من عيوب مفكري العصر.

ولسنا نبغي بالدفاع عن الفلسفة رفض أي نقد يوجه إليها فالواقع أن نقاد الفلسفة نوعان:

نقاد داخليون، وهؤلاء اعتمدوا في نقدهم للفلسفة وقضاياها على الأصول والمبادئ الفلسفية المقررة فكان نقدهم – مع شدته وعنفه وفاعليته صدى للروح الفلسفية ذاتها تلك الروح التي تتنوع إلى الشك وتمحيص كل ما يلقى إليها من قضايا أو حقائق. وهذا النوع من النقاد، رغم فداحة نقده وشراسه هجومه – يعتبر مصدر انعاش وحيوية للكيان الفلسفي لأن النقد في جوهرة ليس إلا إقداما وشجاعة في سبيل أداء العقل لرسالته المقدسة ويعرب الفلاسفة الخلص عن اهتمامهم البالغ بالمذاهب النقدية التي أصبحت الفلسفة تنسب إلى الحركة النقدية ذاتها وأمكن أن يقال "الفلسفة النقدية" أو "الفلسفات النقدية".

أما النوع الثاني فيتمثل في النقاد الخارجين الذين ينقدون وينقضون الفلسفة من الخارج أي بإنكار حقيقتها وقيمتها بغير اعتماد على أصولها أو مبادئها المقررة. وهؤلاء يعترضون على الفلسفة مطالبين باجتثاثها من أصولها، وإلغائها تماما دون التعرف على مشكلاتها أو الإلمام بموضوعاتها وهم لذلك يستبعدون أن تكون الفلسفة مهمة من مهام العقل القيمة. وإذا جاز لنا أن نقبل موقف من النقاد باعتبار أن النقد مهمة من المهام الفلسفة ذاتها وأنه السبيل إلى التصحيح الدائب، والتقدم المطرب، إذا جاز لنا ذلك – فإننا لا نقبل موقف النوع الثاني من النقاد، لأنه موقف تحكمي يتعارض مع مبدأ الحرية الفكرية ويفترض سلفا أن مباحث الفلسفية خصوصا في فرع الميتافيزيقيا ليست إلا أوهاما فارغة خالية من المعنى والفائدة.

حقيقة أن النقد جزءاً لا يتجزأ من طبيعة الفلسفة ومبدأ يتسق تماما مع نظامها العام ولا غرو أن يصفه "كانط" بأنه "ميتافيزيقيا" الميتافيزيقيا – على أنه يجب أن يلاحظ أن إبطال الفلسفة وإهدار قيمتها وجداوها يحتاج في حد ذاته إلى فلسفة ولذا لا نعجب إذا قرأنا عبارات مثل لكي نتهكم بالفلسفة يجب أن نمارس

---

[1] السابق، ص14.

الفلسفة" أو لكي نثبت أنه ينبغي إلا نتفلسف فلابد أنّ نتفلسف وكلها عبارات تشير إلى أنه لا معدى للإنسان عن التفلسف باعتباره أداء لوظيفة سامية فيه، هي وظيفة التفكير، والتأمل تلك الميزة التي انفرد بها الإنسان من بين سائر الحيوان.

من أجل ذلك يبدو من الضروري الإشارة إلى أننا لا نعني بلفظ "الفلسفة" هنا مذهبا معينا أو مدرسة محددة بل نعني الموقف الفكري والتأملي في أدائه العام وتصويره وحكمه على ما يعالج من مشكلات[1].

وبعد،،،

فإن الفلسفة تعتبر ولا شك نشاطا ينتمي إلى أسمى ما يتصف به الإنسان وهو الفكر تلك الميزة السحرية التي مكنت الإنسان من أن يهيئ لنفسه هذه المكانة في العالم، وحققت له معجزة السيطرة على الطبيعة وأثبتت خلافة الإلهية على الأرض. ويؤكد أفلاطون ضرورة توجه حب الإنسان إلى الحقيقة في صورتها العامة الكلية، ولذا فهو يشير كثيرا إلى أن الفلسفة يجب أن تعني بالكليات لا بالجزئيات الناقصة كما يجب أن تعني بالحق المطلق الذي يظهر في أروع صورة ممثلا في الخير والجمال والعدل. ولا يقف أفلاطون عند هذا الحد، بل إنه يريد أن يوضح صفات الفيلسوف وخصائصه عن طريق مقارنته بغيره من الناس.

فالفيلسوف وحده هو القادر على فهم واستيعاب الحقائق الخالدة بينما يفقد غيره من الناس العاديين نفسه في معترك عالم التغيير والكثرة والفساد، أي في هذا العالم وللفيلسوف في نظر أفلاطون صفات أخرى تنبع من إيمانه واقتناعه بالحقائق التي تكسبه شجاعة عظيمة تجعله لا يكترث لإهواء الدنيا.

ومما تجدر الإشارة إليه أن أفلاطون لم يفته التنبيه إلى أن الفيلسوف لن ينسلخ من العالم تمام الانسلاخ ولن يحيا في برج عاجي بعيدا عن مجتمعه بال إنه سيباشر ويلاحظ تطبيق قواعد العدل والخير والجمال في هذا المجتمع، وبذلك يصح القول بأن فكرة أفلاطون عن الفلسفة لا تتجاهل صلتها بالمجال الحضاري للإنسان، ولا تتناسى الحرص الدائم على مراعاة الحقائق الكلية والمشاكل التي تتمتع بصفة العمومية.

ولا جدال في أن أفلاطون كان يرى نوعا من الخصوصية بالنسبة للموهوبين في الفلسفة والقادرين على التفلسف، أما الآخرون فعليهم أن يتركوا الفلسفة وشأنها.

وقد حاول بعض الكتاب العرب أن يلخص الشروط التي يجب توافرها في الفيلسوف في أربعة أشياء كما رآها وهي على الترتيب:

1- البحث المجرد عن الحقيقة.

2- كون بحثه نظريا شاملا لمظاهر الوجود.

---

(1) نفس المصدر، ص15.

3- جريان بحثه على أساس من المنطق المدعم بالبراهين.

4- أن يوجد نظاما متماسكا خاصا به ثم يستطيع أن يفسر لنا بهذا النظام الذي وضعه مظاهر الوجود كله[1].

ويرى هذا الكاتب أنه إذا تخلف شرط من هذه الشروط وخصيصة من هذه الخصائص لم يكن المفكر فيلسوفا، وإنما قد يكون حكيماً وهذا الحكم الأخير كما يتضح موضع نظر طويل لأنه في النهاية يضع الحكيم دون الفيلسوف وهذا لا يقبل إلا باعتبارات معينة[2].

---

(1) تاريخ الفلسفة العربية د. عمر فروخ، ص20 ط بيروت، 1966م.

(2) في الفلسفة، د. كمال جعفر، ص 23، ط: القاهرة، 1976م.

المبحث السادس

أثر الفلسفة في المجتمع

لما كان التفكير الفلسفي قائما على ممارسة التأمل في هذا الوجود وفي كل ما يشتمل عليه من ظواهر ونواميس طبيعية، وما قد يكمن وراء ذلك كله من قوى عاقلة مدبرة، كان من الطبيعي أن ترتبط الفلسفة كل الارتباط بمختلف نواحي المعرفة الإنسانية وأن يكون لها أثرها الفعال ومجراها العميق في حياة المجتمعات بمستوياتها المختلفة وعلى أشكالها الحضارية المتغيرة.

إن التفكير الفلسفي في جملته يهدف إلى تحصيل الحق والخير والجمال، وكل ما يثار في الفلسفة من أبحاث أو ينشأ في محيطها من مسائل إنما يرجع أولا وأخيرا إلى محاولة جادة لمعرفة هذا المثل. وبمعنى أصح يهدف التفكير الفلسفي إلى التماس الحق [في النظر] وتوخي الخير [في الفكر والعمل] وتذوق الجمال لإضفائه على كل ما يصدر عنه من تصرفات وفي كل ما يدور بنفسه من مشاعر ووجدانات، فإذا ما استطاع الفيلسوف أو المفكر أن يطبع بذلك نفسه وأن يسموا بحياته العقلية والخلقية والوجدانية إلى درجة تميزه، ولو بنسبة ما عمن سواه اكتسب ولا بد دقة في التفكير ورقة في الشعور وسمواً في العقل والعاطفة.

وهذا التكوين القوي لشخصية الفرد وتأهيل ذاته بهذه المقومات الإنسانية الكاملة ويهيئ للإنسان في أي مجتمع أن يستعين به وأن يمارسه بفاعلية وصدق فيما هو بصدد بحثه أو واقع في دائرة اختصاصه من شئون ذلك المجتمع فإذا كان مؤرخاً – مثلاً – أمكن أن ينتفع بالفلسفة في معرفة العوامل والتيارات التي يقع مجتمع من المجمعات أو جيل من الأجيال تحت تأثيرها فتوجهه إلى الثورات، والحركات، تقدمية كانت أو رجعية، مما يسبب رقيها ونهوضها أو تخلفها وانحطاطها.

وإن كان "مشرعا" استطاع أن يستخدمها في دراسة نفسية الأفراد والجماعات التي هو معنى بالتشريح لها، ووضع القوانين المنظمة لعلاقاتها، وإن كان "سياسياً" أتاحت له فرصة الوقوف على طبائع النظم السياسية المختلفة وما صاحبها من أشكال الحكومات ومدى صلاحيتها أو عدم صلاحيتها لمجتمع دون آخر... وإن كان "أديبا" استعان بالفلسفة للتعرف على نفسية مستمعيه عندما يحاضرهم أو يخطب فيهم، وكذلك في ترتيب وسائل الإقناع لمن يخاطب وخلق المؤثرات والدوافع التي يملك بها ناصية الجماهير، وزمام توجيههم والتأثير فيهم.

وفوق هذا وذاك فهناك من الآثار العلمية ما يساعد دارس الفلسفة نفسه على تدبير حياته الخاصة ومقاومة الوضيع من النزوات والرغبات، وتقدم له من قواعد السلوك السليم ما يرصد علاقاته بغيره من أفراد مجتمعة ويجعله مثالي التصور، أخلاقي التصرف قوي الصلات بغيره من الناس سواء في بيئته أو

خارجها... وهكذا يتبين لنا كذلك من الكشف عن آثار الفلسفة في المجتمع الإنساني صلاتها بمختلف أنـواع المعارف والرباط الوثيق بينها وبين العلم[1].

---

(1) الفلسفة اليونانية، مقدمات ومذاهب، ص 19 وما بعدها.

المبحث السابع

العلاقة بين الدين والفلسفة

وإذا اعتبرنا الفلسفة بنزعاتها العقلية والمادية والدين بالهامة ووحجه فإننا نجد أنه لابد من الطبيعي أن يقوم نزاع بينهما وأن يبدو ذلك النزاع والصراع في شكل عنيف حاد، نتيجة لما قد يبدو بينهما من تضاد أو تناقص.

ومنذ وجد التفلسف في تاريخ الفكر الإنساني عارضا للنزعة الدينية القائمة على الوحي أو التصور العقلي بدأ الإنسان يفكر ويسائل نفسه أي هذين المصدرين للمعرفة أوثق وأيهما أحق وأجدر بأن نتلقى عنه معارفنا، وأن نذعن لقضاياه؟ وبعبارة أخرى هل العلم الذي يتحصل عن طريق كل منهما يقيني أو غير يقيني؟ كل هذه التساؤلات جاء الجواب عليها من مختلف الأفراد وربما صح لنا أن نقول من مختلف الأجناس والطوائف مختلفا كذلك ومتفقا مع تصوير هذا الفريق أو ذاك، ومدى ما زود به من ملكات واستعدادات فكرية تعينه بطريقة أو بأخرى على فهم حقيقة الدين وحقيقة الفلسفة معا.

لهذا بدأ فريق ينكر ما وراء الحس ويتصور المشاكل الفكرية ومسائل الكون الطبيعي في حدود هذه المحسوسات، وكان من الضروري كنتيجة حتمية لذلك أن ينكر هؤلاء فكرة الألوهية إجمالا، لأنها قائمة على الاعتقاد بوجود لا محسوس وراء هذا العالم المحسوس. أو على الأقل بدأ هذا الفريق إذا أتيح له أنَّ يتدين بتصور الألوهية على نمط مادي حسي ساذج بينما نرى فريقا آخر لا يتقيد في معارفه بهذا العالم الحسي فيتخطاه إلى ما وراءه من عالم العقل ويؤمن بحقيقة إلهية من جنس هذا العالم المعقول أو بعبارة أخرى أدق هي علة هذا العالم المعقول وأصل وجوده، كما أن هذا الفريق لم يجد صعوبة في تصوره لفكرة الوحي على انه صلة من السماء والأرض أو بين الإله وخلقه، كان هذا في العصور القديمة وظل هذا قائما في العصور الوسطى إسلامية كان أو مسيحية فكان للدين رجاله وللفلسفة بقسميها العقلي والمادي، رجالها، وكل يؤيد قضاياه بالحجج والبراهين بقدر ما يقدم من وجهات النظر ومختلف الأسانيد التي تزيف رأي الفريق الآخر وتبطل حجته، ومن هنا كان الصراع الذي أشرنا إليه بين مسائل الفلسفة- المبنية إما على العقل أو التجربة- وبين قضايا الدين المتلقاة عن الله سبحانه وتعالى عن طريق الوحي المعصوم.

ومنذ عصر النهضة بدأت النزعة المادية تطغى في محيط التفلسف وبدأت النزعة العقلية بالتالي تخبو وتضعف، مما جعل السيطرة على التفكير الإنساني للعلم. والعلم التجريبي البحت الذي لا يعترف بشيء سوى الحواس، وكان هذا كرد فعل للمغالاة التي أحدثها رجال الدين في العصور الوسطى في الناحية العقلية حيث وجهوا كل همهم إلى الأبحاث الميتافيزيقية مهملين أو محرمين أحيانا الأبحاث العملية التجريبية المتصلة بالكون الطبيعي، وعندئذ بدأ الصراع بين الدين والفلسفة يأخذ شكلا حادا وعنيفا كنتيجة للردة التي

أحدثتها الاكتشافات والاختراعات العلمية الحديثة في نفوس الناس من زلزلة عقائدهم وإضعاف ثقتهم بالدين، وزعزعة قضاياه في قلوبهم وما لبث رجال العلم ورجال الدين أن أدركوا أنه لا تنافي بين العلم والدين ولا تناقض بين قضاياهما إلا باعتبار موضوعهما واحدا هو الكون برمته حتى ما يشتمل عليه من موجودات حسيّة.

وهنا بدأت الصعوبات تقوم في وجه الدين وتعكر صفوه على رجاله لأن الأديان لم تأت بادئ ذي بدء لإصلاح الحياة المادية فقط التي يحياها الإنسان ويشترك معه فيها الحيوان، وإنما عنى الدين بادئ ذي بدء بالجانب الفكري في الإنسان وتنمية ملكاته وترقية مواهبه ليهيئه وليؤهله من وراء ذلك كله إلى إدراك الحقائق الكلية وعلى رأسها حقيقة الحقائق، أو الحقيقة المطلقة وهي الذات الإلهية ويستتبع ذلك أيضا المعاني والقيم الروحية والفضائل النفسية كطريق للسلوك الإنساني أو بعبارة أخرى كمهذب للجانب العقلي والنفسي في الإنسان.

أما الفلسفة وعلى الأخص في صورتها المادية وعلى النحو الذي صورت به منذ القرن السادس عشر الميلادي فتعني أول ما تعنى بعالم الحس، وبما يتعلق بهذا العالم من ظواهر مادية وحسية كذلك، وبما يكمن وراء هذه الظواهر من قوانين ونواميس لا تتعدى هي أيضا التصور الحسي وقيود المادة. وعندما تبين هذا وذلك لرجال الدين والفلسفة معاً عملوا على أن يستقل كل من الدين والفلسفة بدائرة نفوذه الخاصة، وأن يتربع على عرشه المعين له في محيط المعرفة الإنسانية، يعني اتفقوا على أن يختص الدين بعلم للمغيبات والحقائق اللامادية، وأن يسد هذا الركن من أركان المعرفة الإنسانية كما تختص الفلسفة بعلم المحسوسات، وأن تسد هذا الفراغ في الناحية المادية من محيط المعرفة الإنسانية كذلك ويعد هذا التصافي بين الدين والفلسفة رفعا لما قد يبدو بينهما من تناقض أو خلاف، ولم يكن هذا التصالح من انتزاع الفلسفة الحديثة ولا من اختراع المحدثين، وإنما حدث هذا نفسه من قبل وفي العصور الوسطى الإسلامية على يد فيلسوف عربي مسلم هو أبو الوليد ابن رشد الذي رفع هذا التناقض في كتابه (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال وخلاصة بحثه أنّ الفلسفة حق والدين حق والحق لا يضاد الحق وإنما يدعمه ويؤيده) [1].

---

[1] المصدر السابق، ص 26.

الفصل الثاني

الفكر الفلسفي في العصر القديم

إذا كان المؤرخون لنشأة الفلسفة باعتبارها فكرا إنسانيا حضاريا، قد ركزوا اهتمامهم بالفلسفة اليونانية القديمة، لاعتقادهم أنها فلسفة الشرق الأدنى منذ فتوح الإسكندر الأكبر وأنها فلسفة الغرب بعد أن استولى الرمان على بلاد اليونان منذ منتصف القرن الثاني قبل الميلاد، فأخذ الرومان عن اليونان أسباب الحضارة المادية والعقلية، وبخاصة الفلسفة وكذلك تأثر بها بعض المفكرين المسيحيين سواء في العصور الوسطى أو الحديثة، والمعاصرة وكذلك انتقل أثر هذه الفلسفة اليونانية بشتى مدارسها إلى بعض فلاسفة الإسلام.

على الرغم من هذا كله فإننا نؤكد أن الأمم الشرقية قد عرفت الحضارة والفلسفة واستخدمت العقل في الماضي السحيق، فاستخدمت الصناعات والعلوم والفنون والتي انتقلت بدورها إلى اليونان وتأثر بها فلاسفتها باعترافهم، وبخاصة الفكر المصري القديم كما نجد إلى جانب هذا عند الأمم الشرقية القديمة قصصا دينية وأفكارا من مجال العلم والحياة وهي تتعلق بمسائل فلسفية هامة مثل: الوجود والتغير والخير والشر والأصل والمصير، فكان هناك التوحيد والشرك، وكانت الثنائية الفارسية التي تنادي بأصلين للوجود إله الخير وإله الشر، وكانت وحدة الوجود عند الهنود، وهكذا نستطيع القول بأن كل فكرة يونانية نجد لها أصلاً شرقيا نبتت منه.

ومن خلال دراستنا لخصائص الفكر الشرقي القديم سنرى أنَّ المصريين والهنود والفرس قد زاولوا النظر العقلي المجرد إلى أبعد الحدود، ولا يقلل من أهمية هذا المنهج العقلي النظري الاستنباطي أنَّ يقصروا مهمة النظر على إصلاح الدين وتمحصه، حيث كان غرضهم الأول هو النجاة من الشرور، فلم يتخذوا العلم غاية لذاته بل وسيلة للنجاة وأرادوا أن يجاوزوا العقل إلى نوع من الكشف المباشر الذي يستغني عن التحليل والتفصيل. وإذا كانوا لم يميزوا بين التجربة والعلم بمعناه الصحيح، أي معرفة حقائق الأشياء وماهياتها وعللها ومبادئها عن طريق الحد والبرهان كما فعل فلاسفة اليونان، إلا أننا نستطيع القول مؤكدين بأن الشرق هو الذي دفع فلاسفة اليونان إلى التفكير واستفادوا الكثير من أفكار وتجارب الأمم الشرقية القديمة التي اتصل بها مفكروا اليونان.

والذي نريد أن نخلص إليه أن الفلاسفة في أي عصر وفي أي مكان قد يتأثرون أو يتشابهون ببعضهم فمثلا قد نجد أن فيلسوفا أوروبيا، معاصرا يأخذ عن فلسفة الهند الشرقية القديمة أخذا مباشرا، دون أن يكون هناك في ذلك مفارقة لأن الفكرة الأساسية والرئيسية التي جاءوا جميعا ليعبروا عنها هي فكرة

واحدة، والفلسفة مهما تنوعات فهي تؤدي وظيفة هامة مثلـها في ذلـك مثـل الـدين والعلـم، هـي الـدعوة والتأييد للقيم الروحية العليا وتحقيق السعادة وطمأنينة النفس الإنسانية.

المبحث الأول

الفلسفة الشرقية

إن الإسهام الفكري الذي قدمته كل من الهند والصين للتراث الفلسفي في العصر القديم على جانب كبير من الشهرة ويكفي أن نشير في عجالة سريعة إلى:

1- كتب 'الفيدا' الهندية التي يرجع تاريخها إلى أكثر من ألف عام قبل الميلاد والتي قام على أمرها كهنة هم 'البراهمة' ذوو علم ونظر استطاعوا أن يستخلصوا منها نظريات في المعرفة والوجود وأن يرتبوا على ذلك ضربا من الحكمة العملية ترمي إلى التحرر من الألم والوهم، وإلى [بوذا] [477 ق.م] الذي استخدم بعض أفكار الديانة الفادية، وبنى فلسفة شبه ملحدة ولكنها قدمت نفسها إلى الناس وانتشرت في الهند وخارجها على إنها دين. وبعد [بوذا] ظهر مفكرون آخرون عرضوا مذاهب إنسانية أقرب إلى [التصوف] ومذاهب طبيعية تقوم على فكرة [الذرة] يقول بعض الباحثين أنها أثرت في الفكر الإنساني بعامة والإسلامي بخاصة.

2- وأما عن الصين فأناشيدها الدينية ترجع إلى أكثر من ألفي عام قبل الميلاد، ولكن في وقت معاصر لازدهار الفكر الإغريقي القديم نشأ فيها نوع من الفلسفة ذو نزعة عقلية واتجاه عملي من أبرز رجاله لاونس 604 ق.م و 'كونفوشيوس' 479 ق.م وهما من الشهرة بمكان مرموق.

3- وهناك لدى الشعوب الشرقية الأخرى كالبابليين والآشوريين والعبرانيين تراث فلسفي قد يغلب عليه الطابع الديني أو الأسطوري، ولكنه مرحلة هامة في تطور الفكر الإنساني، ولا يخلو من أثر على فكرنا المعاصر، ويكفي أن نشير إلى ديانة 'الصابئة' وأثرها الذي لا يزال مستمرا إلى اليوم في مناطق مختلفة من العالم الغربي.

ولعله مما يكفي لتحقيق عرضنا هذا، وهو بيان أهمية الفكر الشرقي القديم أن تعرض لثلاث نماذج هي: الفكر الفارسي، والفكر المصري القديم والفكر الهندي.

المطلب الأول: الفكر الفارسي

كان الفرس القدماء يعبدون آلهة عدة بعدد قوى الطبيعة ومظاهرها المختلفة، ثم مالوا إلى تقديس "العناصر الأربعة" أو ما يمثلها، وجرى العامة في عبادتهم على طقوس شنيعة تصل إلى حد تقريب "القرابين البشرية"، ثم نزعوا في وقت مبكر أيضا إلى ضرب من "الثنوية" أو عبادة إلهين هما: "أهورا – وديوا" حتى جاء "زرادشت" فحاول الارتفاع بهم إلى لون من الوحدانية وإن لم يخل من آثار "الثنوية القديمة"، وعرض مذهبا في الميتافيزيقا والكون والإنسان له قيمة فلسفية عالية، وإن كان قد أخذ شكل الدين، وصار [زرادشت] نفسه نبيا في نظر أتباعه، ولدى باحثين محدثين، ولكن النصوص التي تعبر عن هذا المذهب لم يتم جمعها كما هي الآن إلا في وقت متأخر حوالي القرن السادس بعد الميلاد، ولكثرة الأساطير التي نسجت حول شخصية هذا الداعية الفارسي، فقد مال البعض إلى إنكار وجوده التاريخي، ولكن البحوث الحديثة تؤكد أنه ليس مجرد شخصية أسطورية، وأنه قد عاش فعلا فيما بين القرنين الـ 8 – 6 ق.م[1]. والذي يهمنا هنا هو تطوير آرائه في مجالات الفلسفة الرئيسية الثلاث: الميتافيزيقا، والطبيعة، والإنسان.

أ- الميتافيزيقا:

ورث زرادشت عن أساتذته فكرتين أساسيتين: أولاهما هي. وجود نظام في العالم، والأخرى هي وجود الصراع فيه، ومن ملاحظة النظام والصراع في مجالات الوجود المترامية يتشكل الأساس الفلسفي لمذهبه، ولكن كانت المشكلة التي تواجهه في الحقيقة هي التوفيق بين وجود الشر والاضطراب في هذا العالم وبين خيريه الإله المطلقة.

لقد كان أسلافه يعبدون مجموعة من الأرواح الخيرة، ردها هو إلى وحدة جامعة أسماها "أهورامزدا" إله الخير، أما قوى الشر التي تقربوا إليها خوفا فقد ردها إلى وحدة أخرى أسماها "دروج أهرمان" ومن ثم فقد انتهى إلى مبدأين للوجود، يمكن أن يفسر في ضوئهما ما يجري في هذا العالم[2].

ولكن هل هي ثانوية متساوية؟ يجيب الدكتور غلاب قائلا: إنها ليست ثنوية بالمعنى الصحيح، لأن الإله الذي خلق الكون هو "أهورا" أما "أهرمان" فلم يكن له عمل إلا إيجاد شبه ظل من الشر لكل خير يخلقه "أهورا" وهو إن كان أزليا "كمزدا" إلا أنه ليس أبديا مثله إذ هو سيفنى عندما يتغلب الخير على الشر ويفنيه من الوجود[3].

---

(1) تطور الميتافيزيقا في إيران/ د. محمد إقبال، وأيضا الفلسفة الشرقية، ص 184، ومقدمة دروس في الفلسفة.

(2) تطور الميتافيزيقا في إيران، محمد إقبال، ص 2 – 4.

(3) الفلسفة الشرقية، ص 189

ولكن 'أهرمان' له ضرب من الفعالية في هذا الوجود المؤقت على الأقل، الأمر الذي يدعو باحثا آخر إلى الإجابة عن السؤال السابق بقوله: إن نبي إيران القديمة كان موحداً من الناحية الثيولوجية، وإن كان من الوجهة الفلسفية ثنويا[1]. والحق أن هذا التوحيد المشوب بالثنوية هو – كما يقول دكتور إقبال: 'في النهاية قول بأن مبدأ الشر يمثل جزءا من جوهر الإله نفسه، وإذن يكون الصراع بين الخير والشر هو صراع الإله ضد نفسه. وقد كانت النتيجة انشقاقا بين أتباع زرادشت فيما بعد[2]. ولكنه يضيف بعد ذلك: 'سواء أكانت الثنوية الفلسفية 'لزراد شت' يمكن أنْ تتسق مع توحيده أم لا فإنّه من المقطوع به أنّه من وجهة نظر ميتافيزيقية قد قدم فرضاً ذا مغزى فيما يتعلق بالطبيعة النهائية للحقيقة، ويبدو أنَّ فكرته قد أثرت على الفلسفة الإغريقية القديمة وعلى الفكر الفلسفي المسيحي المبكر ومن خلال التيار الأخير أثرت على الفكر الغربي الحديث[3].

ب- العالم:

فإذا انتقلنا إلى تصور [زرداشت] للعالم فإننا نجد أن ثنويته تقوده إلى أن يقسم العالم أو الموجودات الكونية إلى نوعين أو قسمين: أولهما: الموجودات الحقيقية الخيرة الفائضة عن القوة الخلاقة لروح الخير، والثاني: يتمثل في الموجودات الظلية السلبية أو الهدامة الفائضة عن روح الشر، أي أن الصراع الأصلي بين الروحين المذكورين يعكس نفسه في القوى المتعارضة للطبيعة التي تظل أيضا في صراع مستمر، وتاريخ الكون إنما هو تاريخ هذا الصراع التقدمي المستمر بين القوى التي تندرج تحت هذا النوع أو ذاك من نوعي الموجودات[4].

وقد حاول 'زرداشت' أن ينفي كل وساطة بين الروحين الأصليين ومخلوقات كل منهما، ولكن نصوص 'الزاندافستا' تشير إلى ملائكة ستة كبار كأعوان لإله الخير يسيرون قوى ومصالح في هذا العالم كالصحة والفضيلة والخلود وغيرها، ويليهم في الرتبة أرواح أو ملائكة صغار متعددون وكذلك الحال في جانب 'أهرمن' إذ يعاونه على أغراضه الهدامة الشريرة شياطين أو أرواح شريرة كثيرة العدد تحتل مواقع معينة في هذا العالم ويبدو أن القول بهذه الأرواح واستخدام التعاويذ معها هو من صنيع الكهنة في عصر متأخر[5].

---

(1) تطور الميتافيزيقا، ص 40

(2) السابق، ص 5.

(3) المصدر السابق، ص 6..

(4) الفلسفة العاتية والأخلاق، ص 27.

(5) الفلسفة الشرقية، ص 191-193.

ج- الإنسان:

والبشر كغيرهم من المخلوقات مشاركون في هذا الصراع الكوني، ومن واجبهم أن يكونوا في جانب "إله الخير" الذي سوف يحرز النصر في النهاية ويقهر "روح الظلام والشر".

وهكذا فإن ميتافيزيقا "زرداشت" كميتافيزيقا "أفلاطون" تنص على الأخلاق وترتبط بها بشكل عضوي، وهذا الوضع الخاص للجانب الأخلاقي من فكره يفسر الأثر القوي لآرائه الاجتماعية، ورأى زرداشت في الطبيعة الإنسانية ومصيرها واضح وبسيط: فهي في نظره مخلوقة، وليست جزءا من الإله- كما زعم بعض الكهنة قبله- ورغم أن لها بداية في الزمن ففي مقدورها الحصول على الخلود الإلهي بالكفاح ضد الشرور في الجانب الدنيوي من نشاطها، إنها حرة في اختيار أحد خطين فقط الخير وإما الشر، فإذا اختارت النفس طريق الخير مضت إلى العوالم العليا متحررة من قيود الجسد وملكاته الحسية محتفظة بقواها الروحية متدرجة في المقامات الآتية:

1- مقام الأفكار الطيبة.
2- مقام الكلمات الطيبة.
3- مقام الأفعال الطيبة.
4- حتى يصل إلى مقام المجد الخالد، حيث تتحد بأصل النور، دون أن تفقد شخصيتها[1].

وقد تطورت هذه العقيدة الإيجابية المتفائلة النزعة إلى التوحيد بعد موت مؤسسها في اتجاهين أحدهما يميل إلى توحيد خالص، والآخر إلى ثنوية صريحة، وظهرت ديانة [ماني] [215- 275م] الذي مال إلى الثنوية المنسوبة إلى "زرادشت" ومزجها بأفكار مسيحية وغنوصية، فذهب إلى القول بأن الجسم الإنساني – بل العالم المادي كله- شر ينبغي التخلص منه ولو بالموت والحد من النسل لتقليص مملكة الشر. وهكذا انقلبت الروح البناءة المتفائلة "لزرداشت" إلى عدميه هدامة متشائمة.

وفي القرن الخامس الميلادي ظهر [مزدك] متأثرا [بماني] إلى حد ما، وإن خالفه تماما في آرائه الاجتماعية، إذ نادى بشيوعية المال والنساء لأن امتلاكهما هو مصدر الشرور فإذا أبيح توقفت الحروب والمظالم والمآسي الاجتماعية. وهي عدمية هدامة، ولكن بعكس سلاح التنسك والزهد الذي دعا إليه [ماني] وقد ظلت "الزرادشتية" بفارس مع ما طرأ عليها من تحريف وتبديل وتأثر بأفكار وديانات اخرى – حتى جاء الإسلام في القرن السابع فملأ قلوب الفرس وعقولهم[2].

---

(1) تطور الميتافيزيقا، ص 10.

(2) المصدر السابق، ص 11 – 20 وكتابنا: الفلسفة العامة، ص.

المطلب الثاني: الفكر المصري القديم

كشفت البحوث الحديث عن وثائق وشواهد جديدة تتصل بالحياة الفكرية والروحية للمصريين القدماء تدل على تفكيرهم في الألوهية ونزوعهم إلى التوحيد وفي الخلق وما يتسم به الوجود من توازن ووحدة، وفي الأخلاق والنظم الاجتماعية ثم في الحياة الأخرى والخلود الذي كان مطمح أفئدتهم جميعا. ويتجه أكثر علماء [المصريات] إلى أن هذه المأثورات الفكرية هي أقدم ما عرف من نصوص عالجت المشاكل الكونية والاجتماعية وإن الديانة المصرية هي أقدم ديانة معروفة، وإن لها تأثيرها على الفكر الديني القديم كله[1]، ولما كان من الصعوبة بمكان إعطاء صورة واضحة عن هذا الفكر الذي لحقته تطورات عديدة في مراحل زمنية متطاولة تصل إلى قرابة أربعين قرنا قبل الميلاد، فلذا نكتفي هنا بلمحات سريعة عن بعض الجوانب الأساسية في الفكر المصري القديم.

(أ) الألوهية:

ولدت الحضارة المصرية في حضن الدين وفي أروقة الكهنة تطور الفكر والعلم، وكان للفرعون صفة روحية أو صلة بالإله، ورغم وجود نزعة إلى التوحيد تظهر في مختلف العصور فقد عبدت آلهة محلية كثيرة في القرون الأولى أخذت تتوحد في إله قومي كان يسمو أحيانا إلى مرتبة إله عالمي يعاونه سائر الآلهة ففي أسطورة "أوزوريس" مثلا تقول الأنشودة: "يا أوريرس يا مولى الأزلية" والأبدية ويا مالك الآلهة...."[2] ومن أناشيد "أمون" بعد ذلك "الإله الجليل الذي يحي بالحق... الأحد الفرد الذي صنع كل ما هو موجود"[3].

ولكن إعلان التوحيد الصريح ومقاومة بقايا التعدد – وإن كان قد اختار قرص الشمس "آتون" رمزا للإله الواحد– كان على يد "أمنحوتب" الرابع – اخناتون" حوالي عام 1375 ق.م الذي حمل في حماس لواء أول دعوة توحيدية في التاريخ المدون خارج نطاق الأديان السماوية والوحي النبوي[4].

(ب) العالم:

يعرف المصريون القدماء فكرة شبيهة بتلك التي توجد لدى غيرهم من شعوب الشرق والتي سوف يتبناها بعض فلاسفة الإغريق فيما بعد، وهي أن الأشياء كلها جاءت من الماء ولكن الماء نفسه وسائر

---

(1) الفلسفة الشرقية، ص 25 – 26.

(2) انظر الفلسفة الشرقية، ص 28.

(3) دروس في الفلسفة– المقدمة.

(4) كتابنا: الفلسفة العامة والأخلاق، ص 29.

الموجودات هي من خلق الإله الأعلى أيضا في البدء كان المحيط المظلم أو الماء الأول حيث كان آتون وحده الإله الأول صانع الآلهة والبشر والاشياء[1].

وفي محاولتهم تصور الخلق أو الصدور يقولون إن جميع الآلهة قد خرجوا من فم رع وأنه هو الذي خلق كل عناصر الطبيعة وكان أول من نطق بأسمائها.

وفكرة الأسماء هذه تبدو في نظر بعض المؤرخين أشبه بنظرية المثل[2]. ونحسب أنها أقرب إلى روح الأديان السماوية التي تعرفها المنطقة جيدا، وخاصة إذا كانوا قد أدركوا حقا إن الاسم هو كل شيء في الكائن، وأنه لا كائن بدون اسم وأن الاسم هو الفارق الأوحد بين العدم والوجود، وأن رع كان إذ ذاك ولا شيء معه لا آلهة ولا أناس فقد كان يكفي لإيجاد الإله أو العنصر أن ينطق باسم فيما بينه وبين نفسه أو أن يفكر فيه.. وأن الفكرة لا تمنح الكائن الوجود فحسب بل تحفظ عليه وجوده الدائم[3].

والعالم يزخر بقوى الخير والشر، والصراع بينهما مستمر، وقد شخص المصريون قوة الشر أحيانا في شخص ست أو غيره، ولكن السيادة والنصر النهائي لقوى الحق والخير كما توحي أسطورة أوزوريس الضاربة في القدم[4].

(ج) الإنسان:

الإنسان مؤلف من جسم وروح وهناك شيء ثالث يدعى (كا) يشبه فكره (القرين) أو الملاك الحافظ. والعلاقة بين الجسم والروح لا تنتهي بالموت. وقد اعتقد المصريون دوما في الخلود، وربما كان أحد أسرار إنجازاتهم الحضارية[5].

والحياة الأخرى وهي أبرز الحقائق في ضمير المصري القديم ترتبط بالجزاء ليتميز الأخيار من الأشرار ونصوص كتاب (الموتى) تؤكد هذه الحقيقة ويسمح لأصحاب الذنوب الخفيفة بتطهير مؤقت ينضمون بعده للسعداء ومما يقوله المرء أمام محكمة الآخرة دفاعا عن نفسه... لم أرتكب الظلم في الناس، لم أقتل ولم آمر بالقتل، لم أكذب، ولا أذكر أني خنت أحدا، لم أعص الأوامر الإلهية.. أنا نقي أنا تقي[6].

---

(1) تطور الفكر والدين في مصر القديمة بريستد جيمس هنري- ص427 وما بعدها.

(2) أنظر تاريخ الفلسفة اليونانية يوسف كرم ص 12.

(3) الفلسفة الشرقية، ص 51، 52.

(4) كتابنا: الفلسفة العامة والأخلاق، ص 30.

(5) أنظر: تطور الفكر ص 299 وما بعدها.

(6) دروس في الفلسفة، المقدمة ص ف.

والحس الخلقي المرهف واضح في هذه المعتقدات التي تتضمن أنه إذا دخل الميت أمام محكمة الآخرة وأنكر أمام القضاة إثما من آثامه يوزن قلبه في ميزان مقابل ريشة العدالة للتأكد من صدق قوله[1].

وإلى جانب هذا التقدم في الفلسفة الخلقية ظهرت أولى بوادر الفكر الاجتماعي الذي يهتم بعلل المجتمع وما يعتريه من كوارث ويرى أن للفكر دورا في إصلاح الأوضاع إن لم يصل إلى رسم برامج الإصلاح في هذا العصر المتقدم فإنه على الأقل يعزى النفوس بالمثل العليا الاجتماعية[2]. وقد حفظ الأدب القديم المدون على صحائف الحجر وأوراق البردى صورة الحاكم المثالي أو المخلص الذي سبق بقرابة ألف وخمسمائة عام الاعتقاد بظهوره بين العبرانيين ولا يتسع المقام هنا لإيراد نماذج من ذلك الأدب، ويكفي أن نشير إلى قصة "الفلاح الفصيح"[3] الذي يواجه الموظف الجائر والبيروقراطية الحامية له ويصل بقضيته إلى الملك ويحصل على حقه في النهاية. إنها كما يقول أحد الباحثين "تمثل صيحة من أجل العدالة الاجتماعية" وتقدم مثلا من أقدم الأمثلة لتلك المهارة الشرقية في وضع المبادئ المعنوية في مواقف مادية، وتحمل في الوقت نفسه نفحة من ذلك الجو الخلقي الذي كان يشيع بين حاشية فرعون منذ أربعة آلاف سنة[4].

ويمكننا من هذا العرض الموجز للفكر المصري القديم، هؤلاء العظام في العصور الغابرة الذين ظلوا هنا زمنا طويلا مقتنعين بأنهم يتلقون العلم عن السماء مباشرة، وبأنهم في العصور التي كانوا يفكرون فيها تفكيرا راقيا لم تكن الآلهة بعد قد خلقت لبني الإنسان في الأمم الأجنبية رؤساء يفكرون بها، إذ لم تخلق لهم رؤساء إلا بعد أن قطع المصريون شوطا بعيدا في الحياة الفكرية الراقية.

ومن غير شك كما يقول أحد أساتذتنا الكبار أن هذه العقيدة على ما فيها من بطلان، لكنها تجعلنا أمام حقيقتين واقعتين: الأولى: أن المصريين القدماء كانوا معتدين بأنفسهم إلى حد بعيد، وهذه فضيلة تمنع الكبير من السقوط في الزلات، وتنشئ الصغير على معرفته قدر نفسه، وتمسكه بعظمته، واحتفاظه بكرامته دون مساس من أحد، ولا تعد على أحد.

والحقيقة الثانية: فهي أن المصريين قد سبقوا جميع أمم الأرض قاطبة من غير استثناء، إلى الحياة العقلية والفكر الإنساني[5].

هذه إلمامة موجزة عن الفكر المصري القديم، وفلسفتهم النظرية والعملية. هذا ولما كانت الأمة الهندية ذات فكر قديم، وفلسفة شرقية، وهي من أهم الفلسفات بعد الفلسفة المصرية، آثرنا أن نعطي فكرة

---

(1) الفلسفة الشرقية، ص 58.

(2) تطور الفكر، ص 299.

(3) السابق ص 304 – 315.

(4) السابق نفس الصفحة.

(5) لمحات في نشأة الفكر وتطوره عند العرب والمصريين والهنود، د. علي معبد ص97، ط: دار الكتاب الجامعي، 1987م.

موجزة عن هذه الفلسفة في لمحات وجيزة، كي يتضح للقارئ مدى الصلة الرابطة بين الفكر الإنساني عامة، سواء كان فكرا مصريا أو هنديا أو فارسيا أو غيره، ونحكم على أن الإنسان يفكر منذ أن خلق، ولكن يختلف هذا التفكير عن ذاك، حسب تكوين المجتمعات في كل عصر من عصور الإنسانية.

المطلب الثالث: التفكير الفلسفي الهندي

الهند بلاد الأسرار والأساطير، مجتمع شعوب وطبقات، بل مجتمع مجتمعات، تكثر فيها الأديان، وتتعدد اللغات والألوان، فالحديث عن الهند حديث ذو شجون، إذ تعتبر من أوسع البلاد من حيث المساحة الجغرافية وعدد السكان (فمن حيث المساحة فإن مساحتها تساوي مساحة أوربا كلها إذ استثنينا القسم الخاص بالاتحاد السوفيتي، وتحتل الهند مركزا جغرافيا ممتازا، وتمتاز أيضا بالجبال الشاهقة، والوديان العميقة، والصحاري الشاسعة، والغابات الكثيفة، واختلاف الجو من الحرارة إلى البرودة، والرطوبة والمطر والجفاف.

ولقد كان لتعدد البيئات واختلاف الجو أثره البالغ في تعدد الأديان واختلافها، كذلك المذاهب الفلسفية فيها، مثل الهندوكية، أو البرهمية، والبوذية واليهودية، والنصرانية والإسلام، والبهائية والقاديانية، وغيرها كما يوجد فيها أيضا ألوانا متعددة من اللغات العالمية[1].

كما تعتبر الهند من أقدم البلاد التي ظهرت فيها الحضارات الإنسانية، إذ يرجع تاريخ الحضارة فيها إلى ما يقرب من ثلاثين قرنا قبل الميلاد، وكان لهذه الحضارة قيمتها العالية والعظيمة في تقدم الإنسانية، كما كان لها تأثيرها البالغ بأديانها ومذاهبها الفلسفية في الفكر البشري.

وإن كان يحلوه لبعض مؤرخي الفكر الفلسفي، أن يبدأ باليونان، ولا يلتفت إلى وجود فلسفات أخرى قامت عليها حضارات عريقة في الشرق. وحتى إذا أقر بوجود مثل هذه الفلسفات، فإنه ينكر تأثيرها على الفكر اليوناني، بل يجعل الفلسفة اليونانية هي التي عمقت الفلسفات الأخرى، متناسيا السبق الزمني والتاريخي.

فالبعض يؤكد أنه إذا قيل بأن "الهنود" كانت لديهم فلسفة، وأنهم أثروا في الفلسفة اليونانية، فإننا نرد على القائلين بذلك بأن الفلسفة الهندية نفسها قد ازدهرت بفضل الفلسفة اليونانية بعد فتوح "الاسكندر الأكبر" وقد ظهرت المذاهب الهندية بالفعل في وقت متأخر عن مذاهب الفلسفة اليونانية.

فنقول إذن، أن هناك من يعتبر الهند "موطن أسمى حكمة" على حد قول الحكيم الفرنسي "فكتور كوزان"، أو قول الفيلسوف الألماني "شونبهاور" بأنه ليس في العالم كله دراسة نافعة تسمو بالنفس مثل دراسة "

---

(1) أديان الهند الكبرى د. أحمد شلبي، ص 23 – 24 ط 7: مكتبة النهضة 1984م، وقارن أضواء على أهم الأديان القديمة، د. علي حسن، ص 71، ط: الأمانة 1991م.

الأوبانيشاد، وهو أول كتاب في الفلسفة الهندية. فكلمة أوبانيشاد تعني بالقرب يجلس، إشارة إلى أن التلاميذ كانوا يتلقون دروس الفلسفة عن معلميهم وهم جلوس عند أقدامهم، والأوبانيشاد تمثل آراء فلاسفة عدة قاموا بتلقين دروسهم لفترة تقرب من ثلاث مائة عام أي من 800-500 ق.م. وتعالج المسعى اللانهائي للفيلسوف وراء تجميع أجزاء لغز الوجود في صورة كاملة يمكن فهمها[1].

ومهما يكن من شيء، فالهند بلاد الأسرار والأساطير، والشعوب والطبقات، متعدد فيها ألوان الناس ولغاتهم، وتكثر فيها الأديان، وتتزاحم المذاهب، وأنجبت الفلاسفة العظام قبل أن يعرف العالم الفلسفة، ولها في علوم الدين قدم ثابتة راسخة.

فقد نشطت قوى الطبيعة، وواجهها الإنسان الهندي وجها لوجه، وأحس بالضعف تجاهها، فأصبح متدينا بطبيعته، يشغف بالروحانيات، ويسعى دائبا إلى معرفة الله، ويتخذ الزهد وسيلة ليتخلص من دنيا المادة، وينتظم في دنيا الروح وهيهات أن تجد هندوسياً لا يعبد عدداً من الآلهة، فالعالم عنده زاخر بها، حتى أنه يصلي للنمر الذي يفترس أنعامه، ولجسر الخط الحديد الذي يصنعه الأوربي، وللأوروبي نفسه عند الاقتضاء[2].

وتشير الآثار إلى أن أساس الديانة القديمة كانت عبادة النار، فقد أقيمت لها المعابد، ووظف لها السدنة والكهنة للقيام بطقوس ورسوم تلك العبادة، وقدمت إليها القاربين من خبز وعشب وخمر وثمار الأرض.

ولم تكن عبادة النار وحدها في الهند، بل كانت هناك عبادات أخرى، فقد عبدوا الشمس والقمر، وغيرهما من مظاهر الطبيعة، وعندهم لكل ظاهرة إله، كذلك هناك آلهة للنور والنبات والريح.

وعبد الهنود الأسلاف، بل قيل إنهم عبدوا عضو التلقيح لاعتقادهم أنه سبب الخلق والوجود، كما عبدو الأنثى من البشر والحيوان، ولعل ذلك يرجع إلى رؤية الرجل البدائي أن الأنثى في المخلوقات الحية هي المصدر المباشر لتكاثر الأنواع ورعايتها.

وعبادة الهنود للحيوانات نشأت عن الفكر الطموطمي، أو عن اعتقادهم بأن الله يتجلى في بعض الأحياء فيحل فيها، فيحتمل حلوله في هذا الحيوان أو ذلك، أو لأنهم آمنوا بالتناسخ فجاز عندهم أن يكون الحيوان جداً قديماً، أو صديقاً عائداً إلى الحياة[3].

---

(1) محاضرات في تاريخ الفلسفة القديمة، ص 33.

(2) حضارة الهند، غوستاف لوبون، ص368، وأديان الهند الكبرى، ص32.

(3) الله، م/ عباس العقاد، ص77.

وقد كان للبقرة – من بين الحيوانات – قدسية خاصة، وما تزال حتى اليوم تحظى بمثل حفاوة الأولين بها، فلها التماثيل والصور في كل معبد ومنزل وميدان، ولها مطلق الحرية في ارتياد أي طريق، وحرام على الهندوس تحت أي ظروف أن يأكل لحمها، وإذا ماتت دفنت باحترام وطقوس دينية خاصة.

ولقد شاعت وبرزت في الهند أديان ثلاثة:

1- البراهمية:

وهي أقدم أديان الهند. 2- الجينية: وتلي البرهمية في الأهمية. 3- البوذية: وهي ثالثة أديان الهند الكبرى، وكل دين من هذه الثلاثة له نصوصه وطقوسه وواجباته وتعاليمه. وسنقتصر هنا على إلقاء الضوء على واحدة من هذه الديانات الثلاثة، وهي البرهمية، لكونها أظهرها وأشهرها. **"الديانة البراهمية"**

وهي أقدم أديان الهند، إذ يرجع وجودها إلى نحو القرن الخامس عشر قبل الميلاد ويعتقنها إلى الآن معظم سكان الهند، وتسمى الهندوسية، وقد أطلق عليها هذا الاسم "البرهمية" ابتداء من القرن الثامن قبل الميلاد.

وينفي الشهرستاني ظن من قال: إنهم سموا البرهمية لانتسابهم إلى إبراهيم ﷺ، لأن أصحاب هذا الدين ينكرون النبوات أصلاً ورأساً، فكيف يقولون بإبراهيم ﷺ ويعتقدون نبوته، ويرى الشهرستاني: أنهم ينتسبون إلى رجل فيهم يقال له "براهم" وهو الذي مهد لهم نفي النبوات[1].

والهنود يرون أن تسمية دينهم – البرهمية – نسبة إلى الإله براهما – الذي إليه في اعتقادهم الخلق والأمر، وهو القوة العظيمة الكامنة التي تجب لها العبادة، وإليها تقدم القربان، وترسل الدعوات. "ومن براهما اشتقت الكلمة – البراهمة – لتكون علماً على رجال الدين الذين كانوا يعتقد أنهم يتصلون في طبائعهم بالعنصر الإلهي، وهم لهذا كانوا كهنة الأمة الهندوسية، ولا تجوز الذبائح إلا في حضرتهم وعلى أيدهم[2].

العقيدة في الديانة البرهمية:

يوجد في التفكير الهندوسي فيما يختص "بالإله" نزعتان مختلفتان تمام الاختلاف، وهما نزعة الوحدانية، ونزعة "التعدد"، وإن كانت نزعة التعدد أقوى وأكثر انتشاراً، وقد بلغ التعدد عند الهنود مبلغاً كبيراً، فقد كان عندهم – كما سبق القول – لكل قوة طبيعية تنفعهم أو تضرهم إله يعبدونه، ويستنصرون به

(1) راجع: الملل والنحل للشهرستاني 2/ 84.

(2) أديان الهند الكبرى، ص43، وأيضاً: أديان العالم الكبرى، حبيب سعيد، ص27.

في الشدائد، كالماء، والنار، والأنهار، والجبال وغيرها، وكانوا يدعون تلك الآلهة لتبارك لهم في ذريتهم وأموالهم من المواشي والغلات والثمار وتنصرهم على أعدائهم[1].

ولم يصل الهندوس إلى عبادة هذه الظواهر دفعة واحدة، وإنما مروا بمراحل انتهت بهم إلى عبادتها. حيث كانت المظاهر الكونية الجميلة والمناظر العظيمة باعثة لإيقاظ الشعور الديني فيهم فأعجبوا بهذه المظاهر واستمتعوا بها، وشكروا لها وامتنوا، وأثنوا عليها، ثم ظنوا أن لهذه المظاهر أرواحاً ونفوساً كما أن لهم هم أرواحاً ونفوساً، واعتبروا هذه الأرواح قوى كامنة وراء المظاهر، وبيدها أن تمنحهم هذه المظاهر التي أعجبتهم أو تحجبها عليهم، فتقربوا إليها بالعبادة والقرابين واعتبروها آلهة، ودعوها عند الحاجات[2].

وعلى هذا كثرت الآلهة عندهم كثرة زائدة، ولكنهم في وسط هذا التعدد كانوا يميلون أحيانا للتوحيد، أو إلى اتجاه قريب منه، فقد كانوا إذا دعوا إليها من آلهتهم أو أثنوا عليه، أو تقربوا إليه بقربان، أقبلوا عليه بكل عواطفهم وجل ميولهم حتى يغيب عن أعينهم سائر الآلهة والأرباب ويصير إلههم هو ذلك الإله لا غير، فيسمونه بكل اسم حسن، ويصفونه بكل صفة كمالية، ويخاطبونه برب الأرباب، وإله الآلهة تعظيماً وإجلالاً، لا تحقيقا وإيقانا، وإذا عطفوا إلى إله غيره أقاموه مقام الأول، وجعلوه رب الأرباب، وإله الآلهة[3].

ولما كثرت الآلهة كثرة جاوزت حد الفوضى، حاول الكهنة أن يعيدوا نظام التوحيد، ولكن قصرت همتهم عن الوصول إلى كماله الصادق، فقالوا: إن الله واحد، أخرج العالم من ذاته، وهو الذي يحفظه، وهو الذي يهلكه، فهو من حيث الخلق والإيجاد للعالم "براهما"، ومن حيث حفظه والإبقاء عليه "فشنو"، ومن حيث تدميره وإهلاكه "سيفا"[4].

وجاء في كتبهم أن كاهنا توجه إلى الآلهة الثلاثة وسألهم: أيكم الإله الحق؟ فأجابوه جميعا: اعلم أيها الكاهن أنه لا يوجد أدنى فارق بيننا نحن الثلاثة، فإن الإله الواحد يظهر بثلاثة أشكال بأعماله من خلق، وحفظ، وإعدام، ولكنه في الحقيقة واحد، فمن يعبد أحد الثلاثة فكأنه عبدهم جميعاً، أو عبد الواحد الأعلى.

وعلى هذا فالهنود هم أساس الثالوث المقدس الذي بنى عليه النصارى فيما بعد عقيدتهم فيما يسمى "تثليث في وحدة، ووحدة في تثليث"[5] الأب والابن وروح القدس إله واحد.

---

(1) في التقديم لأناشيد الريج ويدا، محمود علي خان، ص77.

(2) فلسفة الهند القديمة، محمد عبد السلام، ص10.

(3) اديان الهند الكبرى، ص51-52.

(4) دروس في تاريخ الفلسفة، إبراهيم مدكور ويوسف كرم، ص ق المقدمة.

(5) المسيحية، د. أحمد شلبي، ص78.

وإذا كانت البرهمية، قد بدأت موحدة، ثم طرأ عليها التعدد، ثم حاولت في القرن التاسع ق.م أن تعود إلى التوحيد، فقالت الآلهة الثلاثة إلها واحداً، فإن البرهمية اليوم تدين بآلهة كثيرة، وتعبد عدداً من الأصنام، تزعم أن روح الآلهة حلت فيها، والبقرة معبود الملايين في الهند حتى زمننا هذا.

النبوة في الفكر البراهمي:

ينكر البراهمة إرسال الرسل، ويقولون إن إرسالهم مستحيل على الله تعالى، ويستدلون لذلك بأمور منها:

1- أن ما يأتي به الرسول إما أن يكون معقولاً أو غير مقبول، فإن كان معقولاً ففي العقل الكفاية لإدراكه والوصول إليه، فلا حاجة إلى الرسول، وإذا كان ما يأتي به الرسول غير معقول، فهو غير معقول، لأن قبول غير المعقول خروج من الإنسانية إلى الحيوانية.

2- عرفت العقول أن الله حكيم بالنظر إلى آياته، واهتدت إلى شكره بما أدركت من آلائه ونعمه، وأقرت أن من آمن بالله وشكره استوجب ثوابه، ومن أنكره وكفر نعمة استوجب عقابه، فأي مهمة للرسل بعد هذا الذي توصلت إليه العقول[1].

3- الحجة الثالثة: تقوم على الاعتراض على أن الرسول من جنس البشر الذي أرسل إليهم وأن جوهرها واحد، وأن تفضيل أحد المتماثلين المتساويين على مثله ونوعه، ومن هو بصفته ضعف ومحاباة، وخروج عن الحكمة، وغير جائز على القديم[2].

4- تقوم هذه الحجة، على الاعتراض على المعجزات التي يأتي بها الأنبياء كدليل على صدقهم، لأن هذه المعجزات محالة وممتنع وجودها في العقل، وإذا كان ذلك كذلك بطل ما يدعونه[3].

5- تقوم هذه الحجة، على استحالة أن يرسل الله تعالى الرسل إلى من يعلم أنهم يكفرون به، لأن ذلك سفه، فلما لم يجز السفه على القديم، لم يجز أن يرسل الرسل إلى من حالهم ما وصفناه.

6- هذه الحجة تقوم على الاعتراض على العبادات والشعائر التي أمر بها الدين، وجاءت على لسان الرسل، كقبح السعي بين الصفا والمروة، والطواف بالبيت، وتقبيل الحجر، والجوع والعطش في أيام الصيام والتفريق بين البيت الحرام وبين غيره، وبين الصفا والمروة وبين سائر البقاع، وبين عرفة وبين غيرها، فثبتت أن ذلك أجمع ليس من أوامر الحكيم[4].

---

(1) المغني، للقاضي عبد الجبار، 15/ 139 وقارن: تلبيس إبليس لابن الجوزي، ص67.

(2) التمهيد للباقلاني ص104 والملل والنحل للشهرستاني، ص2/ 96.

(3) التمهيد، ص112.

(4) السابق، ص118-119.

تلك هي أهم حجج البراهمة لإنكار النبوة، سقناها بإيجاز، وهي جميعها تقوم على الاكتفاء بالعقل، وإنكار ما دون ذلك.

والبرهمية فيما ذهبت إليه في إنكار النبوة أقحمت العقل في أبعد من طاقته فلم تصل به إلى معرفة الله وما يجب له، وإنما آلهت العقل وعبدته، مع قصوره عن المعرفة الكاملة، والهداية الراشدة، ولهذا القصور كان مجيء الرسل ضرورة عقلية.

والرسل قد دلت المعجزة على صدقهم، والقول في العبادة بالحسن والقبح العقليين شطط انحرفت فيه البرهمية، فإن الإيمان بالله تعالى يقتضي طاعته فيما أمر ونهى وإن لم يدرك العقل حكمة الأمر والنهي، كما أن اضطرار العقول إلى الإيمان، يتنافى مع حرية الاختيار، التي هي مناط الثواب والعقاب، إذ لا إكراه في الدين.

وبشرية الرسول فضل من الله ونعمة، فلو لم يكن بشراً لأنكره الناس وفزعوا منه، وانفضوا من حوله، وما أخذوا عنه شيئاً من الهدى الذي جاء به.

وقد رد على فكر البرهمية هذا، علماء أصول الدين، بأن العقول قاصرة، ولا تستطيع الوصول إلى معرفة كل حقائق الأمور بنفسها، وليس كل البشر سواء، بل قد تتفاوت مداركهم، فلا بد من الشرع الذي يأتي على يد النبي الذي يؤكد ما توصل إليه العقل، ويرشد إلى ما لم يستطع الوصول إليه، ويزيل الشك عما تردد فيه.

ومهما يكن من أمر، فقد تصدى كثير من المتكلمين للرد على هؤلاء، وتتبعوا حججهم كلها، وفندوها واحدة واحدة، وأكدوا حاجة البشرية إلى النبوة والرسالة، واستحالة استغناء العقل عن السمع.

عقيدة التناسخ عند البرهمية:

من أهم عقائد البراهمة هو القول بتناسخ الأرواح، والتناسخ هو: رجوع الروح بعد خروجها من جسم إلى العالم الأرضي في جسم آخر.

فعقيدة التناسخ أبرز عقيدة دان بها الهنود، وكان لها أثر كبير في المسلمين، وقد قال فيها البيروني: كما أن الشهادة بكلمة الإخلاص شعار إيمان المسلمين، والتثليث علامة النصرانية، والأسباب علامة اليهودية، كذلك التناسخ علم النحلة الهندية، فمن لم ينتحله لم يك منها، ولم يعد من جملتها، فالأرواح أبدية الوجود لا تموت ولا تفنى، ولكنها تنتقل من بدن إلى بدن، وتترقى النفس في الأبدان المختلفة[1].

---

(1) تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرزولة، لأبي الريحان البيروني، ص12.

وقد عرف المسلمون فكرة التناسخ عن الهنود، وكتبوا الكتب في نقضها في وقت مبكر. فقد أثرت هذه الفكرة بصورة واضحة في أفكار غلاة الشيعة، حيث ظهرت على أيديهم في ثوب إسلامي تحت تأثير عقيدتهم في الإمامة، ونظرتهم إلى الأئمة. مما كان له رد فعل عنيف عند بعض الفرق الإسلامية "كالمعتزلة" و "أهل السنة" الذين تصدوا لمناقشة هذه النظرية، والرد عليها في كتب التوحيد[1].

ومعنى تناسخ الأرواح، أن الأرواح الجزئية لا تفنى بالموت، ولكنها تنتقل من جسم إلى آخر، بعد مفارقة البدن، حتى تصل إلى نهايتها الأخيرة، وهي الاتصال ببراهما.

وتقوم هذه العقيدة على أن النفس الإنسانية هي الإنسان بالحقيقة، أما الجسم فهو زيف باطل، ومن ثم فهي خالدة لا يلحقها الفناء، كما يفنى الجسم، ومعنى هذا أن التناسخ مبني على خلود النفس، وانتقالها من جسم إلى جسم آخر، بعد فناء الأول.

ويترتب على ذلك أن ما يأتيه الإنسان في حياته من أفعال يستتبع نتيجة بالضرورة، وذلك بما تنال روحه من النقص أو الكمال، ومن السعادة أو الشقاء، فإن لم ينله شيء من ذلك في دور حياته التي وقع عليها ذلك العقل، ناله في أدوار تالية، تتناسخ فيه روحه متنقلة من جسد إلى جسد في حياة بعد حياته، سواء كانت أجساد حيوان أم إنسان حسب أعماله السابقة، حتى تتطهر روحه من شهواتها ونزواتها الفاسدة، وتناسخ أعمالها الناقصة، تكون بهذا التطهر مستعدة للاتصال ببراهما[2].

ومن الشروط اللازمة لتجوال الروح – أو انتقال الروح – أن الروح في عالمها الجديد لا تذكر شيئا عن عالمها السابق، فكل دورة منقطعة تماما بالنسبة للروح عن سواها من الدورات.

وهنا نجد الديانة الهندوسية تلتقي مع الأديان السماوية، في جانب، ولكنها سرعان ما تبتعد عنه، فنقطة الالتقاء هي خلود الروح وحسابها على ما قدمت، ولكن الأديان السماوية ترى الروح كائنا مستقلا بجسم، فهو يحاسب على ما ارتكب مع هذا الجسم، ويتم الحساب بعد أن يعترف الإنسان بأخطائه، ويذكره بها لسانه الذي نطق، ويده التي امتدت، ورجله التي سارت ﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾[3].

---

(1) كتابنا: الفلسفة الإسلامية بين الأصالة والتقليد، ص153.

(2) أضواء على أهم الأديان القديمة، ص99.

(3) النور آية: 24.

أما في الهندوسية، فهناك انقطاع تام بين الدورتين، ومعنى هذا أن الروح تعاقب على ذنب لا تعرفه ولا تذكره. وترى الأديان السماوية، أن الأرض دار بلاء واختبار، وأن الآخرة دار حساب وجزاء، ولكن البرهمية اعتبرت الأرض دار جزاء وثواب[1].

عقيدتهم في اليوم الآخر:

مما أسلفنا في تناسخ الأرواح، أن الروح تنعم في انتقالها إلى جسم أرقى مما كانت فيه، وتعذب بانحدارها إلى جسم أحط مما كانت فيه، - ككلب أو خنزير مثلاً - فالثواب والعقاب في العقيدة البرهمية، للروح دون الجسد، وقولهم بالجنة والنار نابع من عقيدتهم في تناسخ الأرواح، فهو بعيد كل البعد عن روح الأديان السماوية بصفة عامة.

فالعالم عندهم ينقسم إلى ثلاث منازل، فإذا ما تخلصت الروح من البدن كان أمها واحد من هذه المنازل الثلاثة وهي:

1- المنزلة العليا: وهي الجنة، أو عالم الملائكة، تصعد إليه الأرواح الصالحة.
2- المنزلة السفلى: أو جنهم، التي تجازى فيها الأرواح الشريرة.
3- المنزلة الوسطى: وهو عالم الناس، أو عالم الاكتساب.

فالأرواح الخيرة تصعد إلى الجنة أو عالم الملائكة لتنعم هناك بعد خلاصها من الجسد فترة من الزمن، ثم تعود إلى عالمنا لكي تتناسخ في أجساد الآدميين. أما أرواح الأشرار، فلها المنزلة السفلى، حيث تعذب في جنهم مدة من الزمن حسب نقصها، وما قدمته من شر، ثم تعود إلى عالمنا لتتناسخ في أجساد النباتات والحيوانات من أدنى المراتب إلى أعلاها، حتى تستعد للتناسخ في أجسام بشرية. وهكذا دواليك بين العمل والجزاء[2].

إذن هناك منزلة ثالثة، تستقر فيها الأرواح، وهي أجساد النبات والحيوان، تلك الأرواح التي تقصر عن درجة المسئولية والجزاء، إما بالعلو إلى الجنة أو الهبوط إلى النار.

الأخلاق البرهمية:

في الواقع أن الخير والحق في ذلك العهد لم يكونا قد بان معناهما بيانا تاماً يحقق استقلال كل منهما عن الآخر، وإنما كان لهما معنى واحد وهو الضبط في تأدية الطقوس الدينية. فإذا أدى الفرد بدقة تامة هذه

(1) أديان الهند الكبرى، ص68-69.
(2) أضواء على أهم الأديان القديمة، ص102.

الطقوس، فقد بلغ درجة الكمال في الحق والخير، وإذا أخطأ أو قصر، فقد أثم إثما هو منشأ للشر، أما المظاهر الخارجية التي كان يعرف بها الخير فهي: الحرية والصحة والغنى والسعادة، وكان يخيل إليهم أنها تتحقق جميعها بالعكوف على أداء الشعائر الدينية في إجادة وإتقان.

وأما مظاهر الشر، فكانت هي العبودية والمرض، والفقر والشفاء وكان في زعمهم تصيبهم عندما يسيئون استعمال الطقوس المقدسة المتعددة في تلك الفترة، غير أن التفاؤل قد غلب عليهم، فاعتقدوا أن الآلهة الذين يراقبون النظامين المادي والأدبي، إذا لاحظوا على أحد من بني الإنسان أنه ضد الطقوس، أو أساء استعمالها لم يعنوا بعقابه على خطئه وإنما عنوا بإصلاحه وتقويمه.

ولكن هذه الحرية لم تمنع الناموس الطبيعي من أن يصب عقابه على الخارجين بطريقة آلية لا يقصدها الآلهة وإن اضطروا إلى الإشراف عليها بحكم اختصاصاتهم وحقوقهم في المراقبة[1].

وقد تحلت البراهمة بمجموعة من الصفات الحميدة، والخصال الفاضلة التي توافق ما جاءت به الأديان السماوية، كما تخلت عن الأخلاق الذميمة التي تنهى عنها الأديان السماوية كذلك، وفي هذا يقول الدكتور وافي: "تدعو الديانة البرهمية إلى كثير من الفضائل التي يدعو إليها الإسلام، وتنهى عن كثير مما ينهى عنه من مظاهر الرذائل والفحشاء والمنكر والبغي"[2].

وتقوم الأخلاق الإيجابية البرهمية على الوصايا العشر التي هي عندهم مراعاة الكائن الإلهي، ومقابلة الإساءة بالإحسان، والقناعة والاستقامة والطهارة، وكبح جماح الحواس، ودراسة الفيدا والصبر، والصدق، واجتناب الغضب[3].

ويؤكد أحد الباحثين هذه النزعة الأخلاقية فيقول: الديانة البرهمية غنية بأخلاقها الفاضلة، إذ أننا نجد الصورة الأخلاقية في هذه العقيدة مشرقة، بل إن الدارس للأخلاق البرهمية، ليجد نفسه وكأنه أمام نظرية متكاملة في الأخلاق، تستمد أصولها من وحي سماوي، وذلك لما يلحظه من فضائل سامية تستحوذ على الإعجاب بما تدعو إليه من قيم وآداب، وما تنتهي عنه من شرور ورذائل، وما تعتمد عليه من أسس ودعائم[4].

إن أغلى ما يطمع فيه البرهمي هو الانطلاق والاندماج في "براهما" ودستور العقل الهندي للوصول إلى هذه الغاية كان دائما الزيادة المفرطة بالصوم وأرق الليل وتعذيب النفس. كما كان يعيش أسير الحرمان،

---

(1) لمحات في نشأة الفكر وتطوره، ص114.

(2) الأسفار المقدسة، د. علي عبد الواحد وافي، ص200.

(3) الفلسفة الهندية، للبيروني، ص17.

(4) أضواء على الأديان القديمة، ص124. وقارن: الأديان الوضعية د. إبراهيم محمد إبراهيم، ص107.

ويحمل نفسه ألوان البلاء، ومن أجل ذلك حفلت حياة كثير من الهنود بالبؤس، ومحاربة الملاذ، والسلبية والتسول، وتعذيب النفس[1].

وإلى هنا نستطيع أن نقول أن الشرقيين، قد عرفوا معظم الأفكار الفلسفية، وأن الهنود بنوع خاص زاولوا النظر العقلي المجرد، وبلغوا فيه شأواً عالياً. ولكن تفكيرهم جميعاً كان عبارة عن تمحيص الدين وإصلاحه، فإن خرج عن ذلك وحاول معرفة لا تتصل بالدين فقارب الفلسفة تعثر في سيره، ووقف دون الغاية، وكان علمهم تجريبياً بحتاً، ففي الحالين أعوزهم المنهج الفلسفي القائم على الحد والاستدلال.

والإغريق هم وحدهم الذين أفلحوا في عبور الهوة الفاصلة بين التجربة من جهة، والدين من جهة أخرى، وفي إقامة الفلسفة، أي العلم بالماهية، والعلة بناء على قواعد ومبادئ وقوانين. وقد نسلم أنهم عرفوا الأفكار الشرقية كلها، ولكننا نقرر مع ذلك أن علمهم من جنس مغاير للعلم الشرقي[2].

تعقيب:

إن الروح العلمي لأي مؤرخ نزيه يأبى عليه أن يغفل تلك الأفكار العميقة لحكماء الشرق ومفكريه، في مصر وإيران وغيرهما من البلاد التي لم يسمح الحكماء الإغريق لأنفسهم أن يتجاهلوها فرحلوا إليها وطلبوا العلم من أهلها وأنتجوا بعد ذلك فكرهم الفلسفي بريئين من عقد التعصب التي ظهرت لدى بعض أحفادهم فيما بعد.

غير أن بعض المؤرخين المعاصرين ينكر تأثير الحكمة الشرقية وبخاصة في مصر القديمة على العقل اليوناني وذلك بحجة أن الكتاب من اليونان لم يذكروا في كتاباتهم أية إشارة إلى أنهم استمدوا فلسفتهم من الشرق. كما كان في استطاعة (هيرودوت) أن يذكر ذلك لأنه يؤيد قوله المشهور بأن الحضارة اليونانية والدين اليوناني قد استمد أصوله من مصر القديمة، حيث ذكر أن عبادة الإله (ديونيسوس) وكذلك عقيدة التناسخ قد جاءت من مصر ولكن هذا الأمر – في رأي بعض المؤرخين – غير مقطوع بصحته ومع ذلك فإن هاتين الفكرتين لا علاقة لهما بالفلسفة الطبيعية المبكرة[3].

ولكن رداً على ذلك أن طاليس وهو أول فلاسفة المدرسة الطبيعية قد تأثر ببضعة فلاسفة شرقيين. فقد تمثل العلم البابلي والمصري وعمل على تقدمه بطريقة تجريبية. كما أنه من المحتمل إلى حد كبير قد أخذ فكرة وجود الحياة في كل شيء عن الفلاسفة المصريين وعندما جعل الماء أصلاً لجميع الموجودات

---

(1) أديان الهند الكبرى، ص73.

(2) دروس في تاريخ الفلسفة.

(3) محاضرات في تاريخ الفلسفة القديمة، د. محمد جلال شرف، ص8، ط: بيروت 1980.

ومنه تخرج العناصر الطبيعية الأخرى ضرب لنا مثلاً، بنهر النيل، ويعتبر ذلك دليلا على أنه عرف مصر وجاء إليها متتلمذا.

ويستمر الاتجاه إلى إنكار وجود فلسفة عند المصريين القدماء بالاستشهاد بأمثال فلاسفة اليونان أنفسهم من أمثال "أفلاطون" و "أرسطو" حيث يقال أن أفلاطون على الرغم من أنه كان يقدر حضارة مصر بعد زيارته إليها، والتعرف على علومها فإنه يذكر في "الجمهورية والقوانين" أن المصريين مثلهم في ذلك مثل الفينيقيين من الشعوب ذات النزعة العملية ولذلك فهم يختلفون عن اليونان أصحاب النزعة الفلسفية أما "أرسطو" فقد أشار في كتابه "ما بعد الطبيعة" إلى نشأة الرياضيات في مصر، إلا أنها كانت متجهة إلى الناحية التطبيقية لا النظرية كما قال أفلاطون ذلك من قبل.

ولكن ردنا على ذلك أن (فيثاغورث) لم يتوصل إلى نظريته المشهورة إلا عن طريق معرفته للأسلوب والمنهج الرياضي والهندسي الذي توصل به قدماء المصريين لبناء أهراماتهم وتأكيداً لذلك أن (هيرودوت) يؤكد أن علم الهندسة قد ظهر في مصر القديمة لحاجات عملية. وكذلك فقد استفاد اليونان من كل العلوم المصرية فأقام (فيثاغورث) علم الهندسة النظرية من خلال البرهنة النظرية على قضايا الهندسة العملية عند المصريين بل إن بعض المؤرخين يرجعون أصل الرياضة النظرية والفلسفية إلى المصريين القدماء كما أن الفن اليوناني قد تأثر بالفن المصري القديم ويستشهد "المنكرون" أيضا بأنه لم يرد إلينا ما يثبت أن أحداً من اليونانيين درس اللغة المصرية دراسة دقيقة تسمح له بأن ينقل عنها علما دقيقا كالفلسفة ولكن هل يعلم هؤلاء المنكرون أن "حجر الرشيد" الذي اكتشفه أحد علماء الحملة الفرنسية على مصر قد كتبت عليه اللغتين [الهيروغليفية المصرية] واليونانية القديمة دليلا على اتصال الشعبين[1].

وبعد هذا كله، يحق لنا أن نقول: لقد عاش الحكماء الأوائل العظام في التاريخ على أرض مصر، بل يمكن لنا أن نعتبر هذا القطر القديم معلم الإنسانية الأول، وكانت مصر مهد الفكر المتمدين. فقد نزح إليها الكثيرون من فلاسفة العالم القديم يستلهمون الوحي ويسعون وراء التدريب. بل كان يضرب بحكمة المصريين المثل بين اليونانيين القدماء، حتى أن "أفلاطون" وهو أعظم فلاسفة اليونان خاصة – اعترف بفضل المصريين عليه كرواد وأساتذة له في كل ما هو متميز بالسمو والرفعة من عمل أو فكر.

بل ويؤكد أحد المؤرخين وهو الدكتور "هنري توماس": أنه يمكن إرجاع أصل كل التفكير الحديث إلى حكمة المصريين، وذلك عن طريق أفلاطون والفلاسفة اليونانيين الآخرين، فقد أخذ اليونانيون فلسفتهم عن الشرق، ونحن بدورنا أخذنا فلسفتنا عن اليونانيين. وهكذا قد انساب تيار الحكمة عبر الأجيال من غير توقف مبتدئا بالنيل العظيم وواديه الذي اتخذ مكانا تتجمع فيه آلاف الناس ومن نزحوا من الجبال والغابات

---

(1) السابق، ص8-9.

والصحارى ومناطق الجليد وشواطئ البحار، وفي موطنهم الجديد، شحذوا ذكاءهم عن طريق تبادل خبراتهم المتنوعة[1].

وهكذا خصبت عقولهم بالآراء والطقوس والعادات الجديدة. فكل فكرة جديدة إن هي إلا مجرد فكرة قديمة ألبست ثوبا مختلفا، ونراها تحت أضواء مختلفة.

هذه هي وجهة نظر القائلين بأن التفكير الفلسفي نشأ أول ما نشأ في حضارات الشرق القديم، ومع هذا فمعظم المؤرخين يكادون يجمعون على القول بأن نشأة التفكير الفلسفي المنظم إنما بدأت عند اليونان، وفي القرن السادس قبل الميلاد. لأن ما وجد عند أمم الشرق القديم لا يعدو – من الناحية الموضوعية – أن يكون لونا من الأساطير الدينية الممزوجة بضروب من التفكير، أو ملاحظات تجريبية دفعتهم إليها حاجاتهم إلى المأكل والمسكن والكساء. أما من الناحية المنهجية فلم يكن مسلكهم في التفكير خاضعا لمنهج علمي أو أسلوب فلسفي، وإنما كان اعتمادهم في معالجتهم لقضايا الكون والدين، على الوهم والخيال والبداهة أكثر منه على الاستدلال العقلي والنظر المنطقي المنظم.

وإلى هنا نستطيع أن نقول: إن التفكير الفلسفي بمعناه الصحيح بدأ أول ما بدأ لدى اليونانيين القدماء حوالي القرن السادس قبل الميلاد، وفي المدن اليونانية على الساحل الغربي لآسيا الصغرى.

---

(1) محاضرات في الفلسفة القديمة جلال شرف، ص9.

المبحث الثاني

الفلسفة اليونانية

الفلسفة اليونانية هي: الفلسفة التي نشأت في بلاد اليونان ومستعمراتها حوالي القرن السابع قبل الميلاد، وهي أوضح وأعمق فلسفة وجدت في العصر القديم وقد عاشت هذه الفلسفة واستمرت أحد عشر قرنا من الزمان بدأت – تقريبا – من منتصف القرن السابع قبل الميلاد واستمرت إلى أوائل القرن السادس الميلادي، ذلك عندما أغلق إمبراطور الدولة الرومانية الشرقية "جوستنيان" المدارس الفلسفية في أثينا عام 529م وأمر بحظر تدريس الفلسفة بعد أن شاخت وهرمت، ولم يجد من دراسة الفلسفة فائدة ترجى.

سبق أن عرضنا نماذج من الفكر الشرقي الفلسفي القديم، ومدى تأثر الفلسفة اليونانية بها إلا أن هذه لا يقلل من أهمية وأصالة الفلسفة اليونانية التي تمثلت بواكيرها في المحاولات العبقرية لقدماء الإغريق الذين خطوا بالتفلسف خطوات فسيحة وارتادوا مجالات عريضة في الميتافيزيقا، والبحث الطبيعي والإنساني، كما صاغوا نظرية واضحة ومحددة في المنطق وأساليب البحث والنظر. وإذا كانت البحوث الحديثة للشرقيين والغربيين على السواء تتجه إلى الاعتراف بدين هؤلاء الإغريق لزملائهم من فلاسفة الشرق القديم فالحق أن إنتاجهم كان من النضج بحيث احتل مكانة البارز في السياق التاريخي لتطور الفكر الإنساني وخضع لتطورات ومارس تأثيرات لها مظاهرها الواضحة في المدارس الفكرية اللاحقة في الشرق والغرب حتى الوقت الحاضر[1].

وأقدم ما وصل إلينا من تراث الفكر الإغريقي "الإلياذة والأوديسة" وهما ملحمتان ترجعان إلى القرنين التاسع والثامن قبل ميلاد السيد المسيح ﷺ وتصوران العقائد الوثنية الشعبية والمفاهيم السائدة للحياة والأخلاق والسياسة والحرب، ولعل ديوان "هزيود" بعد ذلك واسمه "الأعمال والأيام" يعطي تصورا أسمى للألوهية والأخلاق، كما أن ديوانه الآخر (أصل الآلهة) يمثل تناولا أرقى للعلم الطبيعي لا يخلو في الوقت نفسه من الأوهام الأسطورية الشائعة[2].

أما البواكير الحقيقة للتفلسف العقلي فتتمثل في مجموعة من الحكماء يمكن أن نطلق عليهم "فلاسفة عصر ما قبل سقراط" الذين أسلموا راية التفلسف بعد ذلك المرحلة الثانية من الفكر الهليني، ولعلها أنضج مراحله وهي مرحلة "سقراط وأفلاطون وأرسطو".

---

(1) كتابنا: الفلسفة الإغريقية من طاليس إلى إبرقلوس، ص36.

(2) انظر: دروس في تاريخ الفلسفة ص1-2 بتصرف.

مراحل الفلسفة الإغريقية:

لقد مرت الفلسفة اليونانية باعتبار طابع البحث والمعرفة فيها بأربع مراحل أو أربعة عصور:

المرحلة الأولى:

وتتمثل عصر ما قبل سقراط، وتمتد هذه المرحلة من القرن السابع قبل الميلاد ابتداء من طاليس المالطي حوالي عام 640: 480 ق.م وقد اهتم المفكرون الإغريق في هذه المرحلة بالبحث الطبيعي والتساؤل عن نشأة الكون والعلة الأولى لنشأته ونشأت لديهم اتجاهات متعددة في هذا الصدد تركز على التغيير والصيرورة كطابع أساسي للكون، أو على الثبات والديمومة فيه أو على التناسق والعدد، أو على مزيج من هذه السمات الثلاث، ومن ثم فيمكن أن نميز لديهم حينئذ أربع مدارس فلسفية هي:

أ- **مدرسة الطبيعيين الأوائل**: وقد أنشأها فريق من الأيونيين وهم أنجب القبائل اليونانية بمدينة [ملطية] على شاطئ آسيا الصغرى ولذا تسمى بالمدرسة [الملطية] و [المدرسة الأيونية] وقد استوقفتهم ظاهرة التحول والتغير في الأشياء فحاولوا تفسيرها وردها إلى أصل يمثل [المادة الأولى] لكل شيء بحيث تكون الصور والأنواع المختلفة حالات تطرأ على هذه المادة الأولى ويمثل هذه المدرسة [طاليس 624-546 ق.م] – و[انكسمندر 610-547 ق.م] [انكسمينس 588-524ق.م] و [هيراقليطس 540-475 ق.م].

ب- **المدرسة الفيثاغورية الرياضية**: ويمثل هذه المدرسة [فيثاغورث 572-497 ق.م].

ج- **المدرسة الأيلية ومن أشهر فلاسفتها [بارميندس 540 ق.م].**

د- **مدرسة الطبيعيون المتأخرون**: أو الذريون، ومن أشهر فلاسفتها [دمقريطس 470-261 ق.م].

وستتكلم بالتفصيل عن واحد من كل مدرسة من مدارس المرحلة الأولى.

المرحلة الثانية:

وتمثل عصر السوفسطائيين وسقراط من سنة 480-399 ق.م ويمتاز هذا العصر بأنه كان يبحث في الإنسان وما يجب أن يكون عليه السلوك الإنساني – ففي هذا العصر اتجهت الأبحاث الفلسفية من البحث في عالم الطبيعة إلى البحث في الإنسان، يقول شيشرون عن سقراط: أنه أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض وأدخلها إلى صميم المدن والبيوت.

المرحلة الثالثة:

وتمثل عصر أفلاطون وأرسطو ابتداء من عام 427: 332 ق.م ويمتاز هذا العصر بأنه كان عصر تبويب وتنظيم للمسائل الفلسفية فقد بحثت الفلسفة في هذا العصر في كل فرع من فروع العلم وبلغت فيه غاية كمالها، ووصلت إلى درجة كبيرة من الرقي على يد المعلم الأول (أرسطو) وأستاذه أفلاطون.

المرحلة الرابعة:

وتمثل عصر الضعف والاضمحلال الذي حل بالفلسفة اليونانية وهو عصر ما بعد [أرسطو] ابتداء من عام 322 ق.م – 529 م وهو العام الذي أمر فيه إمبراطور الدولة الرومانية بغلق المدارس الفلسفية في أثينا ويمتاز هذا العصر بأنه لم يكن عصر ابتكار في الآراء الفلسفية وإنما كان عصر انتخاب واختيار من المدارس السابقة كان عصر عود على بدء عصر التوفيق بين الآراء الفلسفية القديمة أو التلفيق بينها[1]. وسنتعرض بإيجاز للطابع العام لتفكير كل مرحلة ومميزاتها وأشهر فلاسفتها.

المطلب الأول: فلسفة عصر ما قبل سقراط

(أ) الطبيعيون الأوائل: المدرسة الأيونية:

نقصد بالطبيعيون الأوائل أربعة فلاسفة نبغوا في [أيونية] وكانت مستمرة زاهرة على شاطئ آسيا الصغرى أنشأها فريق من الأيونيين في القرن الثاني عشر قبل الميلاد وبلغوا فيها درجة عالية من الثراء والثقافة فيها نظمت [الإلياذة والأوذيسية] وفيها بدأت الفلسفة على أيدي هؤلاء الأربعة الذين نشأ ثلاثة منهم في مدينة [ملطية] فعرفوا باسم [المدرسة الملطية] وهم [طاليس وانكسدمندر، وانكسمنس] ونشأ الرابع في مدينة [أفسس] وهو [هيراقليطس] ويدعون جميعا بالأيونيين. استوقفهم ما رأوه في الطبيعة من تحول الأشياء بعضها إلى بعض كتحول الماء إلى سحاب، والسحاب إلى ماء، وتحول الغذاء إلى جسم الحي، والحي إلى مادة لا حياة فيها، وهكذا وبدا لهم أن يفسروا التحول بأنه انتقال مادة أولى من حال إلى حال، بحيث تكون الأجسام المختلفة حالات لتلك المادة الأولى، فتتكون منها وتعود إليها ولا تزيد عليها إلا ظواهر عرضية[2] وسنتكلم في هذه المرحلة عن فلسفة [طاليس] و[هيراقليطس] فقط.

---

(1) كتابنا: الفلسفة الإغريقية، ص39-41.

(2) دروس في تاريخ الفلسفة، ص2.

أولاً: طاليس 624-546 ق.م:

ولد [طاليس] في مدينة [ملطية] بمقاطعة أيونا حوالي عام 624 ثم رحل إلى مصر واستفاد من العلماء المصريين وكان عالما بالعلوم الفلكية والرياضية، حتى أنه يقال: إنه تنبأ بكسوف الشمس الكلي الذي حصل في 28 مايو 585 ق.م كما أنه نبه المصريين على طريقة يمكنهم بها أن يعرفوا ارتفاع الهرم بعد أن تعبوا كثيرا في ذلك، ولم يفلحوا فقد بين لهم أن ظل الشيء يساوي ارتفاعه في وقت معين من النهار، فطول ظل الأهرام في ذلك الوقت هو مقدار ارتفاعها[1]. وبذلك سهل عليهم معرفة ارتفاع الهرم في ذلك الوقت بدون مشقة، كان طاليس عالما بالرياضة والطبيعة لدرجة أن قال عنه [أرسطو] أنه مؤسس علم الطبيعية الأيوني، ويقول بعض المؤرخين أن [طاليس] أول فيلسوف في الدنيا وأحد الحكماء السبعة، درس العلوم درسا عميقا، واشتغل كمهندس بحري حتى بلغ به الأمر إلى وضع تقديم بحري للملاحيين ضمنه إرشادات وقواعد فلكية، وكانت لها قيمتها الكبرى في تاريخ الملاحة[2].

فلسفته:

يتلخص مذهب [طاليس] الفلسفي في أن الماء هو أصل الكون فهو الجوهر الأساسي الذي عنه تولدت كل الأشياء ومنها انبعثت وهذا القول وإن كان معروفا عند قدماء المصريين الذين قالوا: أن النيل كان موجودا قبل كل شيء، فقد امتاز عنهم [طاليس] بأنه أقام الأدلة على رأيه وعلل القول به. حيث قال: إن الماء يستحيل إلى صور متنوعة، فيكون بخارا يصعد في الجو إذا اشتدت درجة الحرارة ثم يتكاثف وينزل مطرا وقد يتجمد فيصير ثلجا ثم أرضا، ويشبه ذلك الدلتا المصرية التي تكونت من الماء. وبهذه الحالات للماء نرى أنه قد احتوى أحوال المادة الثلاثة، الغاز، والسائل، والجامد، فهو إذن أصل الأشياء ويستدل كذلك على أن الماء أصل الأشياء بأن كل كائن حي يتغذى بالرطوبة وما منه يتغذى الشيء يكون منه بالضرورة ومبدأ الرطوبة الماء فالماء أصل الأشياء ويضاف إلى ذلك أن الماء يدور مع الحياة وجودا وعدما فإذا وجد وجدت الحياة، وإذا انعدم انعدمت الحياة[3].

هذه هي فكرة [طاليس] الساذجة في الكون وذلك تفسيره لها باختصار وهذه أول محاولة فكرية لتفسير الكون وفي نقل التفكير اليوناني من الأساطير والخرافات المحضة كما ظهر في فعل [هوميروس] إلى نوع من التفلسف أو التأمل في الكون معتد به كمبدأ للطريق لا كمثال يحتذى في التفكير الإنساني[4].

---

(1) الفلسفة القديمة تصور ونقد د. عميرة ص 32 محاضرات في الفكر الإغريقي د. إبراهيم ص21.

(2) الفلسفة اليونانية د. بيصار، ص55.

(3) الفلسفة القديمة تصور ونقد، ص32-33.

(4) دراسات في الفلسفة الإغريقية، ص51.

ثانياً: هيرقيطس [540: 475 ق.م]:

ولد [هيرقليطس] في [أفسوس] من أسرة عريقة في الحسب والنسب، زهد المال والحياة وتوفر على البحث والدرس والتمحيص ومع ذلك فقد ظل [أرستقراطيا] بكل معنى الكلمة يعتد بنفسه ويكرمها، ويباعد بينها وبين الناس وكان يحتقر العامة وعبادتها الباطلة ومعارفها التقليدية، وكما احتقر العلماء أيضا الذين يشتغلون بالعلوم الجزئية ورأى أن العلم الجدير بالبحث هو الذي يثقف العقل والفكر، وهو التفكير العميق في المعاني الكلية، غير أن أسلوبه في الكتابة كان غامضا جدا لدرجة أنه لقب بالغامض، وكان الباعث له على ذلك الغموض في التأليف أنه رأى الفلسفة علم الخواص فيجب أن يباعد بينها وبين عامة الناس[1].

فلسفته:

ذهب [هيرقليطس] إلى أن النار هي المبدأ الأول الذي تصدر عنه الأشياء وترجع إليه وليست هي النار التي ندركها بالحواس بل هي نار إلهية لطيفة للغاية أثيرية ويرى أنها نسمة حارة حية عاقلة أزلية أبدية هي حياة العالم وقانونه إذا وهنت صارت نارا محسوسة وإذا تكاثف بعض النار صار بحرا ويتكاثف بعض البحر فيصير أرضا، فإذا ما ارتفعت عن الأرض والبحر والأبخرة وتراكمت سحبا التهبت وانقدح منها البروق وعادت نارا. أما إذا انطفأت السحب فإنها تكون العاصفة وتعود النار إلى البحر. وهكذا دواليك فالأشياء في تغير متصل والتغير هو قانون الوجود، والاستقرار موت وعدم [وأنت لا تنزل النهر الواحد مرتين، فإن مياها جديدة تجري من حولك أبدا، فالصراع أبو الأشياء كلها لولا المرض لما اشتهينا الصحة ولولا العمل لما نعمنا بالراحة ولولا الشر لما كان الخير والعالم هكذا مستمر من الأزل إلى الأبد لا يخضع إلا لتلك النار العالية][2].

ففلسفة [هيرقليطس] تقوم على دعامتي وحدة الوجود والتغير وهكذا كان له تأثيره البالغ على السوفسطائيين فيما بعد لأن وحدة الوجود تعني أن شيئاً واحدا بعينه موجود وأن التغيرات مجرد مظاهر وهذا ما يدعو إلى الشك والحيرة.

هذه هي آراء الطبيعيين الأوليين في تعليل الوجود وبيان منشأ العالم، وهي كما ترى آراء واهية ضعيفة لا تقف أمام النقد العلمي والنظر الصحيح بل إن العلم الطبيعي اليوم لا يسلم بنظرياتهم وآرائهم — ويسخر منها وإنما يعني تاريخ الفلسفة بدراسة مذاهبهم لكونهم هم الذين وجهوا المفكرين إلى البحث

---

(1) الفلسفة القديمة ص37 مع مسيرة الفكر الإنساني في العصر القديم د. محمد رشاد ص59.

(2) الفلسفة الإغريقية 2/ 70 – 77 د. غلاب. الفلسفة اليونانية، ريفو ص59-61 دروس في تاريخ الفلسفة ص3-4. محاضرات في تاريخ الفلسفة القديمة، ص69.

الفلسفي النظري حرا بعيدا عن القوى الإلهية والأساطير الشعبية، وحاولوا أن يدللوا على آرائهم بالأدلة العقلية وكان لهذا التوجيه أثره فيمن أتى بعدهم.

زد على ذلك قوله: إن مبدأ العالم مادة واحدة قديمة باقية منها نشأ العالم وإليها يعود أيضا وأضافوا لهذه المدة صفة الحياة وهذا شبيه القول بوحدة الوجود الذي نرى ظهورها في التفكير الحديث. ثم إن هذا التفكير كان مقدمة لرأي بعض الفلاسفة الذين بنوا عليه واستفادوا منه مثل [أنبادوقليس] الذي اعتقد أن هذا العالم يرجع إلى عناصر أربعة هي: النار، والماء، والتراب، والهواء فهم بفكرهم هذا يمهدون لنظرية العناصر الأربعة التي تعتبر القوى الكبرى في الطبيعة أو المظاهر الكبرى للمادة المتحركة المتحولة باستمرار[1].

ب- المدرسة الفيثاغورية:

الفيثاغوريون جماعة من الفلاسفة ينسبون إلى زعيمهم الأول وأستاذهم الأكبر [فيثاغورث] ولد هذا الفيلسوف في جزيرة [ساموس] فيما بين عام 580-570 ق.م وهي جزيرة يونانية تابعة لمقاطعة [أيونيا] ولكنه لم يمكث بهذه الجزيرة بل سافر إلى كثير من بلدان الشرق ومنها [مصر] الذي أخذ عن علمائها الكثير من علوم الرياضة والهندسة وأخيرا استقر به المقام في [أقروطونا] بجنوب إيطاليا. كان رياضيا بارعا كما كان قوي العاطفة الدينية فجمع بين العلم والدين، أسس جمعية دينية مفتوحة للرجال والنساء من اليونان والأجانب على السواء. ونظمها تنظيما دقيقا بقانون ينص على المأكل والملبس والصلاة والترتيل والدرس والرياضة البدنية كما كان مقتنعا بأن العلم وسيلة فعالة لتهذيب الأخلاق وتطهير النفس. فجعل منه رياضة دينية إلى جانب الشعائر ووجه تلاميذه هذه الوجهة فاشتغلوا بالرياضيات والفلك والموسيقى وبالطب أيضا ويقال إنه كان يحرم أكل الحيوان ويفرض على اتباعه كتمان تعاليم المدرسة الديني منها والعلمي.

فلسفتهم:

يرى بعض المؤرخون أن [فيثاغورث] هو أول من وضع لفظ فلسفة حيث قال لست حكيما فإن الحكمة لا تضاف لغير الآلهة وما أنا إلا فيلسوف أي محب للحكمة[2]. وتتلخص آراء المدرسة الفيثاغورية في قولها بأن الأعداد هي مبادئ الأشياء جميعا وأصول طبائعها وربما كان مصدر هذا الاعتقاد هو التوافق أو

---

(1) كتابنا: الفلسفة الإغريقية، ص66.

(2) تاريخ الفلسفة اليونانية ص22 يوسف كرم وأيضا دروس في تاريخ الفلسفة، ص5.

الانسجام الذي استخلصوه من دراستهم للأعداد والأشكال والحركات والأصوات وما يسودها من توازن عجيب وما لها من قوانين ثابتة صرفت عقولهم إلى ما في العالم من نظام وتناسب فرأوا أنه أشبه بالأعداد منه بالماء أو النار أو التراب التي قالت بها المدرسة الأيونية فالعالم في الحقيقة عدد ونغم[1].

وقد شجعهم على هذا القول أنهم لم يكونوا يتمثلون العدد مجموعة حسابيا بل مقدارا وشكلا ولم يرمزوا له بالأرقام بل صوروه بنقط على قدر ما فيه من آحاد، ورتبوا هذه النقط في شكل هندسي فالواحد النقطة، والاثنان الخط، والثلاثة المثلث والأربعة المربع، وهكذا فخلطوا بذلك بين الحساب والهندسة ولم يصيبوا خصائص الجسم الطبيعي بل الجسم الرياضي ولم يبينوا علة ثقل الماء والتراب وخفه النار مثلا، وقد ركبوا أشياء حاصلة على الثقل والخفة من أشياء لا ثقل لها ولا خفة[2].

والسبب الذي دفعهم إلى هذا الاتجاه هو كما يقول "أرسطو": ما رأوه من انسجام بين الأشياء وعلى الأخص بين حركات الكواكب فنقلوا هذا الانسجام الموجود في الكواكب إلى الأشياء وحسبوا أن الأشياء أيضا خاضعة لهذا الانسجام، كذلك لاحظوا من كثرة عنايتهم بالموسيقى، أن النغمات أو الانسجام يقوم على الأعداد، فالنغمات الموسيقية تختلف الواحدة منها عن الأخرى تبعا للعدد[3].

ولئن كان مجهود المدرسة الفيثاغورية في ذلك الانتقال ضئيلا مملوءا بالأوهام فإن الفلسفة مدينة لهم بالمحاولة الأولى في ذلك على كل حال، فقد كان لهذه المدرسة أثرها في تاريخ الفكر الفلسفي حيث ظل التفسير للكون سائداً حتى زمن أفلاطون والسبب في ذلك أن الرياضيات علوم يقينة مؤسسة على البديهيات الفطرية في العقل مثل [بديهية المساواة وبديهة الكبر والصغر، أي أن الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية وأن الكل أعظم من الجزء... وقد استمر هذا التيار الذي يعتقد في فطرية البديهيات الرياضية منذ زمن "أفلاطون" حتى ديكارت وكانط، ورسل في العصر الحاضر[4].

(ج) المدرسة الإيلية:

كان لهذه المدرسة طابع خاص يخالف طابع المدرستين السابقتين فقد كان طابعها طابعا عقليا بعد أن كان طابع البحث ماديا عند الطبيعيين الأولين، ورياضيا عند الفيثاغوريين ويتلخص مذهب المدرسة الإيلية في أن العالم موجود واحد وطبيعة واحدة لا كثرة فيه ولا تغير ولا حركة مخالفين بذلك مذهب

(1) تاريخ الفكر الفلسفي، د. أبو ريان 1/ 56، وتاريخ الفلسفة اليونانية كرم ص22.

(2) الفلسفة القديمة د. عميرة ص41-42. وأيضا: فلاسفة الإغريق، ديكس، ص22.

(3) ربيع الفكر اليوناني د. بدوي، ص108.

(4) المدارس الفلسفية د. أحمد فؤاد الأهواني، ص27. وقارن: الفلسفة اليونانية تايلور، ص25.

الطبيعيين الأولين الذين فرضوا موجودا واحدا (ماء أو نار أو هواء) واستخرجوا منه كثرة الأشياء بالحركة والتغير العرضي.

أما عن زعماء هذه المدرسة فثلاثة فلاسفة هم: [كسانوفان، وبارمنيدس، و [زينون] أسس الأول أصل المذهب، ثم بنى عليه [بارمنيدس]، واكمله ودلل عليه، ونصب [زنون] نفسه مدافعاً عنه ولما كان [بارمنيدس] أشهر فلاسفة هذه المدرسة بلا منازع يكون هو الجدير بالدراسة هنا.

بارمنيدس 540 ق.م:

يعتبر [بارمنيدس] هو المؤسس الحقيقي للمذهب الأيلي فهو الذي هذبه ودلل عليه وأكمله، ألف [بارميدس] كتابا في الطبيعة وقسمه إلى قسمين الأول: في الحقيقة أي [الفلسفة] والثاني في الظن أي [العلم الطبيعي] وذلك لأنه رأى أن المعرفة الإنسانية نوعان: معرفة يقينية ثابتة غير متغيرة وأخرى ظنية متغيرة، أساسها الحواس والعرف. والحكيم يأخذ بالأولى ويعول عليها ويدرس الثانية ليعرف خطرها ويحاربها.

فالحقيقة الأولى: هي أن الوجود موجود ولا يمكن عدمه واللاوجود غير موجود ولا يمكن وجوده وأن شيئا لا يوجد ولن يوجد ما خلا الوجود فالموجود عنده شيء واحد هو الوجود، ثم تصور الوجود مجردا من كل صفة سوى مفهومه البسيط الهزيل وهو الوجود المطلق.

ورأى أن هذا الوجود قديم بالضرورة، إذ يمتنع أن يحدث شيء من اللاوجود، وثابت لا يتغير وكامل من كل وجه، ومتناه، فإنه لا يوجد خارج هذا الوجود شيء يتحرك إليه أو يستكمل به وبذلك أنكر [بارمنيدس] الكثرة والحركة والتغير واعتبرها وهما وظنا أتى من طريق الحس. فالأشياء عنده واحدة في العقل كثيرة في الحس، وهو بهذا الرأي يناقض [هيرقليطس] الذي رأى أن الأشياء كلها في تغير مستمر[1].

ولئن كانت الفلسفة اليونانية على يد فلاسفة المدرسة الملطية تعد مؤسسة [للفلسفة الطبيعية] و [العلم الرياضي] على يد الفيثاغوريين فإنها بالمعنى نفسه تعد منشئة لما [بعد الطبيعة] على يد المدرسة الأيلية – وعلى هذا وفق مفكرو اليونان منذ العهد الأول إلى وضع العلوم الثلاثة التي تتألف منها الفلسفة النظرية وهي: العلم الطبيعي والعلم الرياضي، وعلم ما بعد الطبيعة أو الميتافيزيقا.

(د) الطبيعيون المتأخرون:

الطبيعيون المتأخرون – أو الفلاسفة الذريون – ثلاثة من فلاسفة اليونان، نشأوا متعاصرين في القرن الخامس ق.م. وهم [أنباد وقليس، وديمقوقريطس وانكساغوراس] وقد رجعوا في آرائهم الفلسفية

(1) تاريخ الفلسفة اليونانية يوسف كرم ص28–29، الفلسفة القديمة ص45–46، ودرس في تاريخ الفلسفة ص7.

ومعالجتهم لحل مشاكل الكون إلى الرأي الطبيعي مع تأثرهم بالمدرستين الإيلية والفيثاغورية أيضا في تعاليمهم، وقد اشترك ممثلو هذه المدرسة في القول بأن أصل الأشياء كثرة حقيقية، وإنكارهم التحول من مادة إلى أخرى، وإنما الأشياء تأليفات مختلفة من أصول ثابتة ويفترقون في تصور هذه الأصول وطرائق انضمامها وانفصالها ولما كان [ديمقوقريطس] أشهر فلاسفة هذه المدرسة فسوف نقصر حديثنا عليه.

[ديموقريطس]: نشأ هذا الفيلسوف في [أبديرا] من أعمال تراقيا حوالي عام 470 ق.م وتنقل في كثير من البلدان واستمع لكثير من العلماء وقد برع في علم الهندسة وغيرها، حتى أنه يقول عن نفسه: أنه لم يتفوق عليه أحد في علم الهندسة حتى ولا المهندسون أنفسهم[1].

مذهبه: ينسب لهذا الفيلسوف مذهب يسمى بالمذهب الذري أو مذهب [الجوهر الفرد] فهو يرى أن العالم مكون من ذرات متجانسة غير متناهية وغير محسوسة بالعين المجردة بل غاية في الصغر لا يمكن انقسامها مع اتحادها جميعا في الحقيقة، وكان الباعث له على هذا الرأي ما رآه من وجود ذرات مادية غاية في الدقة كالتي تتطاير في أشعة الشمس والذرات التي تتصاعد مع الدخان أو الهواء، وكالذرات الملونة التي تذوب في الماء.

هذه الذرات أو الجواهر الفردة تتحرك من تلقاء نفسها حركة ذاتية في خلاء واسع، لا نهاية له، فتتقابل على أنحاء لا تحصى وتتشابك في مجاميع مختلطة هي الأجسام المرئية – أي المحسوسة – أو تتفرق وتتحلل فيحدث من ذلك فساد هذه الأشياء وتكوين غيرها من نفس هذه الذرات. ذلك أنه رأى أن هذه الذرات قديمة لا أول لها، وأنها أبدية لا تفنى ويرجع [ديمقوقريطس] الاختلاف الحادث بين الأشياء إلى اختلاف الذرات في الشكل والمقدار[2].

والنفوس عنده مكونة من ذرات أيضا سريعة الحركة كالتي تشاهد في شعاع الشمس المنبثقة من كوه إلى داخل غرفة مظلمة، أما المعرفة فمصدرها الحواس، لأن الأجسام يصدر عنها أثير يتغلغل في أعضائنا فيسبب إحساساتنا ويتسلط على المخ فيكون صور الأشياء وهذه الصور لا تدل على جواهر تلك الأشياء الظاهرة بل على التأثيرات المختلفة الناشئة عنها. والآلهة كالناس تتركب من تلك الذرات إلا أنها منظمة بأحسن ترتيب ولهذا السبب تعمر طويلا أكثر مما يعيش الإنسان.

ويهيمن فوق الكل ضرورة تحكم السماء والأرض، والسعادة في طاعتها طاعة عمياء، وليست السعادة عنده مرهونة بالقصور المشيدة والضياع الفسيحة، لكنها متوقفة على الحالة النفسية وحدها فكلما

---

(1) تاريخ الفلسفة اليونانية ص38.

(2) تاريخ الفلسفة اليونانية ص38-39، دروس في تاريخ الفلسفة ص9، الفلسفة القديمة، ص52.

ازدادت هدوءا وصفاء ازداد المرء سعادة ونعيما والسبيل المؤدية إلى ذلك هي اعتدال الحاجات وبساطة العيش[1].

وهكذا ينتهي هذا المفكر بالنزعة الآلية في تفسير الوجود إلى أقصى مداها، ومن بين الثغرات في نظريته زعمه أن حركة الذرات لا تتم بفعل فاعل، وإنما هي ناجمة عن (ضرورة عمياء) وقوله: إن العالم مكون من ذرات غاية في الصغر بحيث لا تنقسم ثم قوله: إنها تختلف في الحجم والمقدار، وهذا تناقض فإن الكبير حجما يمكن انقسامه إلى جزئين الجزء الصغير والزيادة التي كان بها أكبر من غيره[2].

المطلب الثاني: السوفسطائيون وسقراط

هذا العصر هو عصر الانتقال من الفلسفة الطبيعية إلى الفلسفة الإنسانية ففي هذا العصر نظر الناس في آراء المدارس الطبيعية السابقة فوجدوا أن هذه الآراء مضطربة متناقضة فكان من أثر هذا أن أرتاب الناظر إلى هذه المذاهب في النتائج التي وصلت إليها كلها فأخذ يتجه إليها بالنقد والتشكيك ثم اتسعت دائرة النقد، وشملت بجانب النظريات الفلسفية العقائد الدينية وسلوك الإنسان في حياته – وبذلك ارتاب الإنسان في ذلك العصر في كل شيء وأنكر حقائق الأشياء وذهب إلى أنه ليست هناك قضايا عامة تتساوى العقول في إدراكها بل إن الإنسان هو مقياس كل شيء في الوجود، فما يراه منها حقا فهو حق بالنسبة إليه وما يراه منها خيرا فهو خير بالنسبة إليه كذلك، فالحق أمر نسبي يختلف باختلاف الأشخاص.

هكذا ذهب السوفسطائيون ومن أشهرهم (بروتاجوراس) (وجورجياس) وهم بذلك قد هدموا حقائق الأشياء وقواعد الأخلاق، وترتب على مذهبهم نتائج سيئة في كل ناحية من نواحي الحياة فاضطربت أفكار الناس وتشككوا في الدين وذهب كل فرد في تفسير الفضيلة والرذيلة مذهبا يناسب هواه ويتفق ومصلحته الخاصة، وهكذا صار الأمر فوضى وانقسم الناس في مذاهبهم وآرائهم شيعا وأحزابا كل حزب بما لديهم فرحون.

ولاشك أن أمة تتفرق آراءها على هذا النحو لا تجتمع كلمتها على معنى الخير والشر، بل يسير أفرادها تبعا لأهوائهم وحسبما تمليه عليهم مصالحهم الفردية المضطربة، لاشك أن أمة هذا شأنها لابد أن تهوى إلى هوة سحيقة بعيدة القرار، وهو ما أوشكت أن تصل إليه أمة اليونان على أيدي السوفسطائيين.

لذا كان من الضروري لإصلاح هذه الأمة وإرجاعها إلى جادة الحق والخير أن يقوم جماعة منهم بمعارضة السوفسطائيين وبيان مواطن الخطأ والفساد في مذاهبهم ولا يتأتى ذلك إلا بالبحث في الإنسان

---

(1) قصة الفلسفة اليونانية، ص81.

(2) كتابنا الفلسفة الإغريقية، ص116.

نفسه وحياته والغاية منها وقواه الظاهرة والباطنة التي يدرك بها الأشياء وفي الموجودات وحقائقها وطرق الوصول إليها.

وهكذا نرى البحث الفلسفي يتحول من الطبيعة إلى الإنسان، بعد أن كان موضوع الفلسفة يتناول الكون الطبيعي المحسوس لمعرفة أصله، أصبح الإنسان يتجه في بحوثه نحو الإنسان وبيان قواه التي يتمكن بها من تميز الحق من الباطل، ومعرفة الخير والشر وهكذا يتحول موضوع الفلسفة مما يسوغ لمؤرخي الفلسفة أن يطلقوا على هذا النوع من الفلسفة الفلسفة الإنسانية فلنتكلم عن السوفسطائيين أولا ثم نتحدث عن سقراط وفلسفته.

أولا: السوفسطائيون

نشأتهم:

نشأ السوفسطائيون حوالي منتصف القرن الخامس قبل الميلاد، وفي هذا العصر كانت الديمقراطية متغلبة على النظم الارستقراطية، فكانت البلاد تحكم حكما ديمقراطيا وفي ظل هذا الحكم شعر الفرد بذاته كما شعر بشخصيته وحريته ورغب أفراد الناس في أن يصلوا إلى الحكم النيابي، وأن يكونوا من الحكام أو أعضاء في المجالس النيابية فكثر النزاع بين الأفراد وكثرت الخصومات السياسية والقضائية فمست الحاجة إلى تعلم الخطابة والبيان للدفاع عن النفس أو تأييد أغراضها ورغباتها.

وكان من نتائج هذه الحالة أن وجد فريق من المثقفين المجال واسعا أمامهم لاستغلال مواهبهم العقلية بعد أن وجدوا رغبة أفراد الشعب وميلهم في تعلم البلاغة في القول والقوة في الخطابة فانقلب هذا الفريق المثقف معلما للبيان، وأفراد هذا الفريق هم الذين يسمون بالسوفسطائيين، كما كان من أسباب ظهور السوفسطائيين ونزعتهم الشكية وإنكارهم لحقائق الأشياء لما وجدوه من تضارب المذاهب السابقة بعضها مع بعض واختلافهم في أصل الكون، وعلة هذا الوجود، إلى درجة أن الناس تشككوا في علومهم ومعارفهم كما تشككوا أيضا في عقائدهم ودياناتهم، فجاء السوفسطائيون ونموا هذا الشك، وفرعوا عليه إنكارهم لحقائق الأشياء.

أخذ السوفسطائيون ينشرون مذهبهم هذا ويعلمون الشباب الخطابة وبلاغة القول، يعلمونهم كيف يتغلبون على خصومهم وأعدائهم بالحق أو الباطل، وكان هذا التعليم مقابل أجر يتقاضونه من المتعلمين، لذلك كان السوفسطائيون يتنقلون بين المدن طالبين الشباب الثرى ممن لهم فضل أموال لأجل تعليمهم فنون الخطابة والبلاغة في القول ويتقاضون منهم الأجور الوفيرة والأموال الكثيرة، فإن هذا الشباب الغني هو الذي يطمع في الحكم ويطمح إليه، كما يرغب في الوصول إلى المجالس النيابية، ولا يكون ذلك إلا بالعلم والخطابة ليتقوى بذلك. وقد اتبع السوفسطائيون في تعليمهم طرق الاستمالة والاستعطاف،

وتقوية الغرائز الشهوانية في الإنسان، ولم يتبعوا في تعليمهم الطرق العقلية المنطقية بل أساليب الخداع والتمويه والمكر[1]. وبذلك خرج السوفسطائيون عن نظام جميع المدارس الفلسفية السابقة فهم يريدون تلاميذ يحذقون الجدل وفنون الخطابة ويقدرون على إثبات الشيء ونقيضه في وقت واحد ويوردون الحجج الخلابة ويؤثرون في الناس في مختلف المسائل والمواقف.

مذاهب السوفسطائية:

تدور السوفسطائية على مذهبين هما:

1- مذهب العندية ويمثله [بروتاجوراس] حيث يذهب إلى أن رأى كل فرد حق عنده بالنسبة إليه فحسب.

2- مذهب العنادية ويمثله [جورجياس] ويقوم هذا المذهب على المكابرة والشك في كل شيء، ويرى أنه ما من قضية إلا ولها قضية أخرى معارضة لها.

بروتاجوراس 480-410 ق.م:

ولد ذلك الفيلسوف في [أبديرا] وهي التي وفد منها [ديمقريطس] وبعد أن تعلم الخطابة وتمرن على فنونها في وطنه قدم أثينا واستقر بها حوالي عام 450 ق.م، حيث أخذ في نشر كتاب أسماه الحقيقة أو في الآلهة جاء فيه: [أما عن الآلهة فلست أرا عن يقين وجودهم أو عدم وجودهم، فإن أموراً كثيرة تحول بيني وبين هذا العلم، أخصها غموض المسألة وقصر الحياة]. فلما نشر هذا الكتاب بين الأثينيين اتهموه بالإلحاد، وحكموا عليه بالإعدام، وأحرقوا كتبه علناً، ففر هارباً، ومات غرقاً في أثناء فراره[2].

فلسفته:

أنكر هذا الفيلسوف حقائق الأشياء، فليس هناك حقيقة يتفق عليها الناس، وإنما الحقيقة أمر اعتباري، كل شيء حق بالنسبة إلى الفرد وإن رآه غيره من الناس باطلاً، فهذا الشيء حسن في رأيك فاعتقده وإن رآه غيرك قبيحا وهذا الشيء خير بالنسبة لك فافعله وإن رآه الناس شرا. لذلك قال عبارته المشهورة [الإنسان مقياس كل شيء] إنه مقياس الأشياء جميعا، هو مقياس وجود ما يوجد منها، ومقياس لا وجود ما لا يوجد] ولقد شرح [أفلاطون] هذه العبارة بقوله: يتبين معناها بالجمع بين رأي [هيرقليطس] في

---

(1) الفلسفة القديمة، ص57-58. تاريخ الفلسفة اليونانية ص45-46.

(2) تاريخ الفلسفة اليونانية، ص46. وقصة الفلسفة اليونانية، ص100. وكتابنا: الفلسفة الإغريقية، ص114.

التغير المتصل وقول [ديمقريطس] أن الإحساس هو المصدر الوحيد للمعرفة ويترتب على ذلك أن الأشياء هي بالنسبة إلي على ما تبدو لي، وهي بالنسبة إليك على ما تبدو لك وأنت إنسان وأنا إنسان] [1]. وليس المقصود بالإنسان هنا الإنسان الكلي أو الماهية النوعية، بل الفرد المشخص المعين. فهو ينكر الحقيقة الكلية فما يحسه الشخص فهو الحق عنده وما يحسه الآخر فهو حق عنده أيضاً، وإن ناقضا الرأي الأول.

ذلك أنه رأى أن الإحساس هو المصدر الوحيد للمعرفة، ولما كان الأفراد يختلفون سنا وشعورا فهم يختلفون في الإحساس أيضا. ألا ترى أن هواء بعينه يشعر به شخص بارد ويرتعش منه ويشعر به الآخر في نفس الوقت حارا ويتألم منه، فماذا يكون الهواء في ذاته إذن وأن شبحا بعينه يحسه الشخص طويلا ويحسه آخر قصيرا، فماذا يكون الشبح في ذاته؟ وهكذا بل إن إحساس الفرد الواحد يختلف ويتعدد باعتبار وقتين، وإذن فلا يمكن الاعتماد على الإحساس في الوصول إلى حقيقة عامة يتفق الناس عليها، وعلى ذلك فلا يوجد شيء هو واحد في ذاته، ولا يوجد شيء يمكن أن يسمى أو يوصف بالضبط، لأن كل شيء في تحول مستمر، وإذن فالحقيقة نسبية واعتبارية باعتبار كل شخص ومن هنا تتعدد الحقائق بتعدد الأشخاص، وكما تتعدد بتعدد حالات الشخص الواحد[2].

ولما كان كل إحساس حقا بالنسبة إلى الشخص الذي أحس به، فليس هناك خطأ أصلا بل ليس هناك ما يسمى خطأ وما يسمى صوابا، إذ يمتنع أن نتصور غير الذي نتصوره في وقت ما. ولقد طبق [بروتاجوراس] ومن دار في فلكه هذه القاعدة على الأخلاق أيضا، فاعتبروا الفرد مقياس الخير والشر، والنافع والضار فالخير ما يراه الشخص خيرا والشر ما يراه شرا. لذلك ترى السوفسطائيين يعلمون الشباب كيف يصلون إلى مآربهم بأي طريق ولو بالسلب والنهب فهم يبررون الوسيلة للوصول إلى الغاية، ويرون ذلك هو الفضيلة، فالفضيلة عندهم مهارة الشخص في حرفته وصنعته.

جورجياس 480-375 ق.م:

فيلسوف سوفسطائي ولد حوالي عام 480 ق.م في صقلية عني باللغة والبيان فكان أفصح أهل زمانه وأبلغهم توفي حوالي عام 375 ق.م بعد أن عمر فوق المائة عام.

---

(1) تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 46، وقارن: دروس في تاريخ الفلسفة، ص 12.

(2) السابق، ص47 الفلسفة القديمة ص61-62.

فلسفته:

كان هذا الفيلسوف أصرح من سابقه في نفيه وجود الأشياء، مستدلا على ذلك بالأدلة الجدلية، ومحتذيا فيها حذو الفيلسوف الأيلي [زينون] في استدلالة بالأدلة القياسية الجدلية واعتماده على دليل 'الخلف' وكان يقصد من ذلك أن يرد على الإيليين الذين يثبتون الحقيقة المطلقة وهي الوجود ويبين لهم أنه لا توجد حقيقة ما، وضع [جورجياس] كتابا في الطبيعة سماه [اللاوجود] ضمنه ثلاث قضايا رئيسية هي:

1- لا يوجد شيء.

2- إذا وجد شيء فلا يمكن إدراكه.

3- إذا أدركه شخص فلا يمكن أن يوصله إلى الغير.

أما عن القضية الأولى:

وهي 'لا يوجد شيء' فيقول: فلأن الوجود لو فرض موجودا فإما أن يكون قديما أو حادثا والكل باطل، فالوجود غير موجود. وذلك لأنا لو فرضناه، قديما، فالقديم لا أول له وهو أيضا لا نهاية له فهو غير محدود، ولكنه بالضرورة في مكان فيكون محويا فيه والمكان حاويا فهو أكبر منه بالضرورة، فيكون متناهيا، والفرض أنه غير متناه، فلا يكون قديما. وأما إن كان حادثا، فإما أن يكون حدث بفعل شيء موجود، أو بفعل شيء معدوم، أما الثاني فباطل بالبداهة، لأن العدم لا ينتج وجودا، وأما أنه حدث بفعل شيء موجود، فهذا الشيء داخل فيه، وكامن به فلا يكون حادثا، والفرض أنه حادث، وهذا تناقض، إذن فلا يوجد شيء.

وأما القضية الثانية: وهي [إذا وجد شيء فلا يمكن إدراكه] فإنه لما كان الإحساس هو الوسيلة الوحيدة للمعرفة وكان الإحساس كثير الخطأ، بل كثيرا ما تصور لنا المخيلة صورا لا حقيقة لها ولا وجود لها خارجا، ولما كانت المحسات تختلف باختلاف الناس فلا يمكن إذن الوصول إلى حقيقة الشيء وماهيته[1].

وأما القضية الثالثة: وهي [إذا أدركه شخص فلا يمكن أن يوصله إلى غيره من الناس' فإن ترتيب المعرفة على الحواس في رأي السوفسطائيين يؤيد هذه القضية، ذلك أن ما يصل عن طريق الحس لا يمكن نقله إلى شخص آخر[2]. لأن المعرفة عندهم نسبية، ولأن اللغة وهي وسيلة إيصال هذه المعرفة ليست مطلقة، إذ اللفظ الواحد يحتمل عدة معان، مما يجعل من السهل التلاعب بالألفاظ.

---

(1) السابق، ص48-49، الفلسفة القديمة، ص63-64.

(2) قصة الفلسفة اليونانية، ص103، وتاريخ الفكر الفلسفي 1/ 89.

نقد وتعقيب:

هذا هو مذهب السوفسطائيين على وجه إجمالي في الفلسفة والأخلاق، إنكار للوجود ذاته، وجحود للعقل في جوهر رسالته، وتنكر لكل ما خصت به الإنسانية من قيم وما ورثت من مبادئ. طبقوا مذهبهم هذا على الأخلاق والقانون والسياسة، فلم يبقوا ولم يذروا، مما جعل مذهبهم هادماً لنظام الدولة، وللدين والأخلاق، وجر عليهم سخط الناس جميعا، وجعلهم محل السخرية والازدراء ممن جاء بعدهم من الفلاسفة والمفكرين[1].

وإلى هنا يمكن إجمال المبادئ السوفسطائية في هذه النقاط الآتية:

1- الإنسان هو مقياس كل شيء، حقا كان أو باطلاً، موجوداً أو غير موجود. وهم لا يقصدون الإنسان بمفهومه العام الذي يصدق على كل فرد من أفراده، وإنما يعنون به ذلك الفرد المشخص فقط.

2- الإحساس هو المصدر الوحيد للمعرفة، وهذا شيء طبيعي عند السوفسطائية، فهي مادية بحتة، حسية صرفة، فهي لا تعرف من هذا العالم إلا ما هو حسي، ولا تقول بمصدر للمعرفة غير مصدر الإحساس وحده.

3- إنكار الحقيقة المطلقة والمفاهيم الكلية، فليس هناك مفاهيم عامة، كما أنه ليس للأشياء حقائق ثابتة يتعارف عليها الناس ويتعاملون بها، وليست الألفاظ سوى مجرد اصطلاحات تتغير بحسب الزمان والبيئة والمكان. والمعاني المقصودة منها إنما تكون على حسب ما يراه قائلها وعلى هذا ينكرون الحقائق الكلية لمفاهيم العدل والحق والصدق والخير والشر... الخ.

4- القول بأن الحقيقة اعتبارية نسبية، وذلك لأن الإحساس يختلف من فرد لآخر فيلزم على هذا أن تختلف المعرفة تبعا لاختلاف الأفراد، بل وتبعاً لاختلاف إحساس الفرد نفسه.

5- الفضيلة هي المهارة الشخصية، فكلما كان الفرد ماهراً في حرفته كان فاضلاً.

6- الغاية عندهم تبرر الوسيلة، وهذه قاعدة وصولية مبنية على مبادئهم السابقة. فما دام الإحساس مصدر المعرفة، والإنسان مقياس الخير والشر، وليست هناك مفاهيم كلية يؤمن بها فإنه ينطلق لتحقيق رغباته وإشباع ميوله، فيضع همه في الغاية التي يرجوها، ومن أي طريق كانت حقا أو باطلاً خيراً أو شراً، لأن الغاية تبرر الوسيلة.

---

(1) كتابنا: الفلسفة الإغريقية، ص133.

فالحق أن السوفسطائية تركت خلفها آثاراً سيئة، فقد كان بسبب تعاليمهم الهدامة أن تعرض كل نظام للسقوط، وتهدم ما كان للناس من مثل يطمحون إليها، سواء كان ذلك في الدين أو الأخلاق. كما كان من آثارهم السيئة ضياع مقياس الفضيلة والرذيلة والخير والشر. فقد جعلوا الخير ما يراه الشخص خيراً، والشر ما يراه الشخص شراً، ولذلك أخذ الناس في تفسير الخير والشر والحق والباطل مذاهب شتى، كل يفسر على حسب هواه ومزاجه الشخصي. وأيضا كان من الآثار السيئة التي ترتبت على إنكارهم لحقائق الأشياء، أن عرضوا الدين للشك والنقد، حتى كادت العقائد تندثر من أساسها. ومن هذا المنطلق كانوا مثاراً لسخط من أتى بعدهم من الفلاسفة.

ومع كل هذا الانحراف في تعاليم السوفسطائيين وسلوكهم فمما لا شك فيه إنهم ملأوا الجو اليوناني بلون من الضجيج والصخب أحدث نوعاً من الانتعاش والحركة إيجابا أو سلبا، بناء أو هدما، وولدوا شعوراً بالتنافس ورغبة في السبق وطموحا أي طموح، مما اعتبر ممهدا إلى حد بعيد لما جاء بعدهم من تقدم فكري ونضوج فلسفي ظهر على يد سقراط وأفلاطون وأرسطو[1].

فمن الأمانة العلمية – إذاً – أن نقرر أن السوفسطائية قد أسدت إلى الفكر الإنساني وإلى الفلسفة النظرية جميلاً لا ينسى، وأحدثت في تطور ذلك الفكر أثراً بالغا كان بدءا لضوء جديد مهما كان خافتا وضئيلا فقد أنار الطريق لمن جاء بعدهم في ذلك الاتجاه الجديد. ذلك أنه بينما ظل التفكير الفلسفي على يد فلاسفة اليونان السابقين – على السوفسطائيين – محصوراً في دائرة الكون والعالم الطبيعي، بل وفي أضيق دائرة من هذا العالم الطبيعي، وهي دائرة نشأته وأصله الذي انحدر منه، فإننا نجد السوفسطائيين يوجهون التفكير الفلسفي إلى الإنسان فقط، وإلى ملكاته وما به من قوى، وما له من مركز في الوجود، وما يسعى إليه من أهداف وغايات، فحصر السوفسطائيون موضوع الفلسفة في الإنسان، وحولوا تفكير الفلاسفة إليه وإن لم يذهبوا في هذا الاتجاه إلى أبعد من ذلك ولم يحاولوا التعمق فيه إلا بقدر ضئيل. وما كان لبعضهم في هذا من مجهودات قد أضاعه عليهم إنكارهم الصارم القاطع لحقائق الأشياء وعدم اعتدادهم في المعرفة بغير المحسوس[2].

---

(1) كتابنا: الفلسفة الإغريقية، ص133-134.

(2) الفلسفة اليونانية مقدمات ومذاهب، ص74.

ثانياً: سقراط 469-399 ق.م

حياته وشخصيته:

ولد سقراط في إحدى ضواحي [أثينا] حوالي عام 469 ق.م، من والد كان يمتهن صناعة التماثيل، ووالدة كانت قابلة. لهذا اشتغل في طفولته بنحت التماثيل، كما كان يفعل والده، ثم أغرم بالفكر واشتغل بالجدل وأخذ يطوف بين الناس يجري معهم الحوار، ويثير المشاكل الفكرية ويخلق في نفوسهم من الشكوك حول القضايا ما يمكنه من التوصل إلى تقرير الحقائق ومعرفة الأحكام. وكان [سقراط] قبيح المنظر، قصير القامة، بدين الجسم، بارزا العيني، كبير الأنف، واسع الفم، بالي الثياب. ولكنه مع ذلك امتاز – كما يقول أحد المؤرخين – بسرعة الفهم وحدة الذهن، وحضور البديهة، والبراعة في إخفاء سخريته الموهوبة.

ومن أهم ما يميز شخصيته هو براعته في المناقشات ودقته في كشف الشراك التي يحاول الناس إيقاعه بها معتمداً في ذلك على الأسلوب الشعبي. وكانت تنتابه في كثير من الأحيان موجات من الحماس والجذب الصوفي الحقيقي – لا التمثيلي – يحمل نفسه على الصعود به إلى مرتبة من السمو محرمة على غيره من عامة الناس. وأخيراً وبعد حياة حافلة بالشهرة والصيت وقوة النفوذ الشعبي تألبت على سقراط أحداث الزمان وقلبت له الدنيا ظهر المجن، فاتهم بالإلحاد وإنكار آلهة اليونان والدعوة إلى آلهة جدد، وبإفساد عقول الشباب، ثم قدم إلى المحاكمة، فحكم عليه بالإعدام وهو في سن السابعة والأربعين[1].

كانت فلسفة سقراط الإنسانية – بحق – هي أول خطوة من خطوات التفكير الفلسفي المنهجي الصحيح عند اليونان، كما كانت كذلك حجر أساس لما جاء بعدها من فلسفتي [أفلاطون وأرسطو]، ولقد أجمع المؤرخون أو كادوا على أن سقراط في تاريخ الفكر اليوناني بل والإنساني كان من القوة بحيث أتيح لأسمه أن يشطر الفلسفة اليونانية شطرين: ما قبله وما بعده.

ومع ذلك كله فقد كان فيلسوفنا متواضعا، عادلاً في حكمه، عفيفاً في نفسه، حتى إنه لم يؤثر عنه أنه ظلم أحداً، وبالرغم من مواهبه العلمية فقد كان يرى أنه لا يعلم شيئا، ومع أن السوفسطائيين في عهده كانوا مجادلين ومنكرين لحقائق الأشياء، فقد كانوا يدعون أنهم حكماء، أما سقراط فتواضعه حمله على أن يقول: لست حكيماً وإنما أنا محب الحكمة. وكثيراً ما كان يردد سقراط قوله: أنا أعرف شيئا واحداً وهو أني لا أعرف شيئاً. ولقد كان سقراط يؤمن بأنه يؤدي رسالة فرضتها عليه الآلهة[2].

وقد حدث أن سأل أحد مريديه كاهنة [دلف] الناطقة بوحي [أبولون]: هل يوجد أحد أحكم من سقراط؟ فكان الجواب بالنفي، فعجب له سقراط، ولم يكن يرى في نفسه شيئا من الحكمة. وأراد أن يستبين

---

(1) السابق، ص78. وكتابنا: الفلسفة الإغريقية، ص139.

(2) مع مسيرة الفكر الإنساني في العصر القديم، ص81.

غرض [الكاهنة] ومدى صدق هذا الخبر، فذهب يمتحن الشعراء والخطباء والفنانين والسياسيين، ليتحقق إن كان أحكم منهم، ويكشف عن ماهية حكمته. أخذ سقراط يسأل كل مدع للعلم في حلقات واسعة تضم أشتات الناس، كل منهم فيما يدعيه من الحكمة، فلا يلبث أن يظهر لهم جهلهم بما يدعون وأنهم لا يعلمون شيئا من الحكمة، وكل ما عندهم من العلم فهو مجرد ظن ووهم.

وخرج سقراط من هذا الامتحان الطويل بأن مراد الكاهنة في قولها: إنه أحكم الناس، هو أن حكمته قائمة في علمه بجهله، بينما غيره جاهل يدعي العلم، فمضى في مهمته يبذل الحكمة بلا ثمن، وهو يعتقد أنه يحمل في عنقه أمانة سماوية[1].

منهجه في البحث:

لقد اختار سقراط لنفسه منهجاً يتفق وطبيعة الظروف التي عاشها، ويتلائم مع الأفكار السائدة فيها. فاتخذ من "الاستقراء والمحاورة" أساساً لمنهجه وسبيلاً لنشر مذهبه حتى يتسنى له أن ينفذ إلى قلوب الآخرين بالحجة الواضحة والأدلة القاطعة. والاستقراء عنده: "عبارة عن تتبع الجزئيات للوصول إلى الماهيات الكلية والحقيقة العامة" وذلك يكون بتجريد الصفات الذاتية المشتركة بين الناس من العرضية، وذلك لا يكون إلا بطريق العقل المشترك بين الأفراد، فطريق المعرفة الحقة عند سقراط هو [العقل] لا الحس. وعلى هذا يكون الاستقراء السقراطي استقراء عقليا، وهو غير الاستقراء العلمي المعروف، وقد وصل سقراط باستقرائه هذا إلى وضع تعريفات للمفاهيم الكلية كالحق والعدل والتقوى، والشجاعة، والحلم، والكرم،... الخ.

ومنهج الحوار والمناقشة الذي انتهجه سقراط في بحثه يقوم على مرحلتين هما: "التهكم والتوليد".

1- مرحلة التهكم: وكان أسلوبه فيها أسلوب المتجاهل الذي لا يعرف شيئا. فهذه المرحلة تبنى على تصنع الجهل، والتظاهر بالتسليم لوجهة نظر خصومه، ثم الانتقال إلى إثارة الشكوك حولها، بحيث يستخلص من آرائهم لوازم يستحيل عليهم التسليم بها للتناقض مع آرائهم ومعتقداتهم فيقعون في التناقض والحرج.

"فالتهكم معناه" أن يبدأ سقراط بتوجيه سؤال إلى محدثه، كأن يأتي لمدعي العلم ويقول له: أنا لا أعلم من هذا الموضوع شيئا، وأريد أن أعلمه منك. وهو في العادة يختار محدثيه من بين أكبر أبطال ومشاهير [أثينا] في موضوع الحديث، فإذا أراد أن يتكلم عن العدالة نراه يتجه إلى أكبر قضاة أثينا، وإذا أراد أن يناقش في الدين والتقوى يختار أكبر كهنة اليونان، وإذا أراد أن يناقش في الرياضة والفتوة يختار أكبر أبطال اليونان

---

(1) تاريخ الفلسفة اليونانية، ص51. الفلسفة القديمة، ص68-69.

في ألعاب القوى، ثم يبدأ في مناقشة هذا الشخص المختار في فنه. وفي هذه المرحلة نرى سقراط يتظاهر بالجهل والسذاجة، ويبدو كأنه لا يدري من أمر نفسه شيئا، وذلك حتى يثير في نفس مجادله الشعور بالزهور والخيلاء، فيحس بأنه أعلى منزلة من سقراط وأقدر في الرد عليه. ويتراءى له سقراط في هذه اللحظة كرجل ضعيف النظر ضحل التفكير. ولكن شخصية سقراط الحقيقية تبدأ في الظهور حينما يأخذ الخصم في الإدلاء بآراء سقيمة غير متناسقة، وسرعان ما يتناول سقراط – في سخرية لاذعة – ما يعرضه الخصم من تعريفات للموضوع، حتى يشعر الخصم بأنه غير قادر على أن يستمر بعد ذلك في مناقشة سقراط، فيكتفي بل يتلقى منه ما يريد هو أن يلقيه إليه، وأن يقف منه موقف الطالب من أستاذه[1].

فالتهكم السقراطي هو السؤال مع تصنع الجهل، أو تجاهل العالم، وهو بمثابة أداة عقلية لتنقية الجو الفكري عند اليونان مما أذاعه السوفسطائيون من شك وهدم للعقائد، وبذلك تعد هذه المرحلة الأولى خطوة كان لا بد منها لتطهير النفوس[2]. فغرض سقراط في هذه المرحلة تخليص العقول من العلم السوفسطائي الزائف، وإعدادها لقبول الحق. [وربما أشبه هذا عند علماء المسلمين ما يسمى بـ"التخلية قبل التحلية".

وعندما ينتهي سقراط من تطهير نفس خصمه من المعارف المشوهة التي تلقاها في المجتمع بالممارسة أو عن طريق تأثير أقرانه، يبدأ مرحلة جديدة وهي [التوليد].

2- مرحلة التوليد: وفي هذه المرحلة يساعد سقراط محدثيه بالأسئلة والاعتراضات مرتبة ترتيباً منطقيا حتى يصل بهم إلى الحقيقة التي أقروا أنهم يجهلونها، فيصلون إليها وهم لا يشعرون، ويحسبون أنهم استكشفوها بأنفسهم. فالتوليد هو استخراج الحق من النفس. وكأن سقراط يقول في هذا المعنى إنه يحترف صناعة أمه – وكانت قابلة – إلا أنه يولد نفوس الرجال[3].

فلسفة سقراط:

تدور فلسفته في جملتها حول موضوع واحد هو "الإنسان" ولهذا قال "شيشيرون": "إن سقراط قد أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض، وأودعها المدن وأدخلها البيوت، وجعلها ضرورية لكل بحث في الحياة والأخلاق"[4]. أي أن سقراط حول النظر من الطبيعة إلى النفس الإنسانية. وما قد يفرض من بحث عن الكون الطبيعي، ظواهره أو موجوداته الحسية إنما لأنه مركز للإنسان، وبيئة لنشأته ونموه. والذي يعنينا من فلسفة سقراط هنا بيان رأيه في الألوهية والمعرفة والأخلاق.

---

(1) تاريخ الفكر الفلسفي، د. أبو ريان 1/ 95-96.

(2) السابق/ ص97.

(3) تاريخ الفلسفة اليونانية، د. كرم، ص52، دروس...، ص13.

(4) الحضارة الإغريقية، د. أحمد صبحي، 1/ 86.

الألوهية في فلسفة سقراط:

لقد كان سقراط ينظر إلى الإله نظرة عميقة كريمة خالية من الشوائب والانحرافات التي كانت سائدة في عصره وأهل زمانه ونظرتهم إلى الإله. فكان يؤمن بوحدة الإله، وأنه خالق العالم بفضله وكرمه، وأنه يهيمن عليه ويدبر كل شئونه، يؤكد ذلك ما ذهب إليه أحد الباحثين حيث يقول: 'لا يعترف سقراط بوجود الإله فحسب، وإنما يعترف أيضا بسهره على تنظيم الكون، وهو لا يعترف بهذا فحسب وإنما يعترف مع ذلك بسهره على خطوات الأفراد وتصرفاتهم جميعاً. والإله عنده قد أمر الناس بالصلوات ولكنه لا يرضيه منهم أن يفعلوها لنفع مادي، بل لفوائدهم الروحية وتنقية نفوسهم من أدران المادة'[1].

هذه هي نظرة سقراط في الإله، نظرة سليمة نزهت الإله عن النقص والشهوات، على عكس من كان قبله من اليونانيين، فهو بذلك يعتبر الموجه الأول للفلسفة الإلهية وجهتها الروحية.

سقراط والمعرفة:

لعلكم تذكرون أن السوفسطائيين جعلوا الإحساس هو المصدر الوحيد للمعرفة، وقالوا تبعا لذلك أن الإنسان مقياس الحقيقة، لأن المعارف نسبية، ولكن سقراط رفض ما ذهب إليه السوفسطائيون ورأى أن لكل شيء طبيعة وماهية هي حقيقة، يكتشفها العقل وراء المحسوسات الجزئية، ويعبر عن هذه الماهية بالحد. ورأى أن غاية العالم هو إدراك هذه المعاني الكلية المشتركة. فطريقة المعرفة الحقة عند سقراط هو العقل لا الحس. ولما كان العقل عاما ومشتركا بين الناس جميعا، وكان هو الوسيلة للمعرفة، كانت أحكامه صحيحة يتفق الناس عليها، وذلك لأنهم يرون الحقائق كلها بمنظار واحد وهو العقل الذي لا يختلف في حقيقته عند سائر الناس.

وبذلك أبطل سقراط رأى السوفسطائيين الذين حصروا طريق المعرفة في الإحساس. وسقراط وإن اعتمد في بحثه على العقل، وبين أنه الطريق المأمون للوصول إلى الحقيقة، فلم يهمل الحواس نهائياً، بل جعلها وسيلة تساعد العقل في إتمام مهمته، وإن كانت الحواس تخطئ في بعض الأحيان، فالمدرك لهذا الخطأ هو العقل[2].

فسقراط أقام المعرفة على بناء عقلي ومنهج فكري، حيث جعل موضوعها المعقولات الكلية، وطريقة معرفتها العقل لا الحواس كما يرى السوفسطائيون.

---

(1) الفلسفة الإغريقية، د. محمد غلاب، 1/ 165.

(2) الفلسفة القديمة، د. عميرة، ص73. مع مسيرة الفكر الإنساني، د. دهس، ص87. الفلسفة اليونانية، د. عوض الله حجازي، ص100.

سقراط والأخلاق:

عن طريق تعاليم سقراط أخذت الفلسفة الخلقية تشغل في التفكير اليوناني المكان البارز الذي لم تفقده بعد ذلك أبداً، ومن أجل هذا قيل أن سقراط كان نقطة البدء الرئيسة التي صدرت عنها اتجاهات الفلسفة الخلقية اليونانية التي جاءت بعده، وكان بهذا منشئ علم الأخلاق بمعناه الصحيح[1].

لقد انطلق سقراط في فلسفته الأخلاقية من عبارته المشهورة [أعرف نفسك بنفسك] لأن الإنسان إذا عرف حقيقة نفسه، وما يمتاز به عن باقي الكائنات وهو العقل أيقن أن من الواجب عليه أن يتصرف على وفقه. ومعرفة النفس عند سقراط هي أيضا معرفة بالخير وتحقيق الفضيلة، ذلك لأن من عرف نفسه عرف بالتالي ما يناسبها، أي عرف الخير الخاص بها. ولعل أبرز الفكر التي يقوم عليها بناء نظريته الأخلاقية كلها هي [تطابق الفضيلة على المعرفة]، ولكن بداية هذه النظرية السقراطية ترجع إلى موقفه من المعرفة، هذا الموقف الذي عارض به موقف السوفسطائيين من قولهم بنسبية المعرفة والأخلاق[2].

سقراط والفضيلة:

يرى سقراط أن الفضيلة تكمن في المعرفة، وأن الرذيلة تصدر عن الجهل. فالفضيلة عنده لازمة للمعرفة ونتيجة حتمية لها. معنى ذلك أنه إذا علم الإنسان الفضيلة عملها حتما، وإذا عملها كان فاضلاً، وإذا لم يعملها كان جاهلاً، وبناء على ذلك يفسر سقراط صدور الشر عن الإنسان ويعلل ذلك بقوله: 'الإنسان يريد الخير دائماً، ويهرب من الشر بالضرورة، فإذا عرف الخير فعله حتما، وإذا عرف الشر اجتنبه، وأن الشخص لا يرتكب الشر عمداً بل يرتكبه عن جهل منه[3].

وفي رأيي أن سقراط قد أسرف في الحكم والتقدير، فكثير من الناس يكون عالما بالشر حق العلم ومع ذلك يأتيه ولا يقف علمه به حائلاً دون اقترافه له. وكثير من الناس يعلمون الخير ولا يفعلونه. فمثلاً من يتعاطون السموم البيضاء ويلقون بأنفسهم إلى التهلكة عالمين بما فيها من شر وضرر يرجع إليهم، والتارك للصلاة ممن ينتسبون إلى الإسلام عالم بما فيها من خير وقرب من الله، ومع ذلك لم يأتيها. ولعل السبب في ذلك يرجع إلى العقل، فكثير ما ينهزم أمام المغريات القاهرة والمرهبات المفزعة، ولو أن سقراط

---

(1) جمهورية أفلاطون ومدينة الفارابي دراسة مقارنة، رسالة ماجستير إعداد، د. محمد حسن مهدي، ص43. فلسفة الأخلاق، د. توفيق الطويل، ص46.

(2) السابق، نفس الصفحة.

(3) تاريخ الفلسفة اليونانية، ص53. وجمهورية أفلاطون ومدينة الفارابي، ص44.

اشترط الإرادة لكان مصيباً حقا، لأن فعل الخير يتوقف على الإرادة أساساً، فإذا لم توجد الإرادة والعزيمة فلم توجد المعرفة[1].

وخلاصة القول: إن معرفة الخير لا تكفي وحدها لحمل الإنسان على فعله، بل لا بد معها من إرادة خيره وعزيمة تحمل الإنسان على أن يعمل وفق ما يعلم. يؤيد ذلك ما قاله "سانتهلير": "فليس ما يقع فيه الإنسان من الإثم ناشئا عن خطأ في الموازنة بين اللذة الحاضرة وبين الآلام المستقبلة التي هي أكبر منها كما يعتقد سقراط، ولا ناشئا عن جهل بطبائع الأشياء، وإنما منشؤه فساد في الخلق يحمل الإنسان على تفضيل الشر على الخير وهو عالم بهما وبقيمة كليهما جميعاً. فإن الشرير لا يجهل البتة ما يفعله من سوء، بل هو على الضد من ذلك يعجب بنفسه فيما هو فيه من الرذيلة، إنه يشعر تماما بخسرانه، ولكنه يسعى إلى الخسران وهو آسف. إنما هزيمة عقله نفسها هي الفاعلة للخطيئة، لأنه إذا كان يجهل ما يفعل فليس بمجرم ولا بمسئول أمام الناس ولا أمام الله تعالى. وحينئذ وبهذه المثابة لا تكون الفضيلة والعلم متماثلين، فقد يعلم الإنسان ولا يعمل، وقد يعمل ضد ما يعلم"[2].

والحقيقة أن سقراط أحسن الظن بالآخرين، وسبق إلى ذهنه أن الناس كلهم في فكرهم وسلوكهم ينحون نحوه من حيث ضبط النفس وسيطرة عقله على نزواته وأهوائه، ومطابقة سلوكه العملي لتفكيره النظري، ولكن ذلك نظرة متفائلة مبالغ فيها تخالف الواقع تماماً[3].

سقراط والنفس:

يؤمن سقراط ويصرح بخلودها وحياتها حياة طيبة. فهو يتحدث في محاوره [فيدون] عن الخلود في أرفع العبارات وأسماها، ويشير إلى أن هذا الخلود هو ثمن حياة النفس العادلة الفاضلة على سطح الأرض، وأن هذه النفس حينما تغادر الجسد سرعان ما تغمرها السعادة الدافقة، لأنها ستحيا إلى جوار الآلهة في العالم العقلي[4]. أما عن حقيقة النفس فلم يعرف عنه شيء فيها، والسبب في ذلك أن سقراط لم يترك لنا مؤلفات، وإنما كل ما أثر عنه ما سجله تلاميذه وخاصة [أفلاطون] في محاوراته، حتى أن الباحث ليحار في الكثير منها، أهي تصوير لآراء سقراط أم تعبير عن آراء أفلاطون نفسه.

---

(1) جمهورية أفلاطون ومدينة الفارابي، د. المهدي ص44.

(2) مقدمة كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس لأرسطو، ترجمة أحمد لطفي السيد، 1/ 49-50.

(3) فلسفة الأخلاق، د. توفيق الطويل، ص56. الفكر الأخلاقي في ضوء الإسلام، د. الغنيمي، 2/ 61-62. وكتابنا: جمهورية أفلاطون وموقف الإسلام منها، ص77 ط: الصفا والمروة 1997م.

(4) تاريخ الفكر الفلسفي، 1/ 100.

سقراط والسعادة:

السعادة عند سقراط تقوم على الفضيلة والبعد عما يوصل إلى الشر من الأفعال، والقرب من أفعال الخير. والسعادة عنده مبنية على أساس عقلي أو نفسي يشعر فيه الإنسان بالرخاء والانسجام التام بين رغباته وبين الطبيعة الحقة للإنسان. ثم إن السعادة عنده ليست في المال والمجد والشرف، ولكن في المعرفة الصحيحة التي تدفع الإنسان إلى الفضيلة، وفي المحافظة على القيم الروحية، والخطأ في ذلك مرتب على الجهل الذي يؤدي إلى إهمال العقل كما يؤدي إلى العجز عن التمييز بين الخير والشر[1]. فالسعادة عند سقراط هي السرور الداخلي والانشراح النفسي والاطمئنان القلبي. وليست السعادة عنده في الخيرات الزائفة التي تغري العامة وإنما تكون في الخيرات الحقيقية، المتمثلة في الحكمة رأس الفضائل وما يلحقها من الفضائل الأخرى. وفي ذلك يقول سقراط: "السعادة في العدل والفضيلة وفعل الخير"[2].

سقراط والحياة الآخرة:

قال سقراط بحياة أخرى تحظى فيها النفس الإنسانية بالسعادة في جوار الآلهة الخيرين والأصحاب الأطهار، والفيلسوف الحق هو الذي ينشد الموت ليحظى بالتخلص من البدن والفوز بالحياة الأخرى السعيدة. [فكأن السعادة الحقيقية عند سقراط ليست في هذه الدنيا، ولكنها في عالم عقلي لا يمكن التسليم بوجوده إلا إذا سلمنا بخلود الروح، وهذا هو المدخل إلى نظرية أفلاطون في المثل، أي هذا هو الطريق المعبد الذي سيسلكه أفلاطون حينما يتكلم في صراحة عن انطلاق النفس من محبسها الأرض، من كهف عالم الحس، وصعودها إلى المستقر الأعلى، أي عودتها إلى العالم الروحاني الأمثل الذي هبطت منه لتحل في البدن] [3].

سقراط وفكرة القانون:

إن فكرة القانون والطبيعة التي أثارها السوفسطائيون قد وضعها سقراط موضع التقديس والاحترام، بل ليس هناك فكرة فلسفية كان لها تأثير في حياة سقراط قدر ما كان لفكرة القانون ومفهومه عنده. فقد ذهب بروتاجوراس السوفسطائي إلى القول بأن القوانين الوضعية ترجع في أصلها إلى الإنفاق الإنساني، ومن ثم فهي نسبية تختلف باختلاف الزمان والمكان. بينما نجد سقراط يرى أن القوانين سواء

---

(1) جمهورية أفلاطون ومدينة الفارابي، ص47.

(2) محاورة جورجياس لأفلاطون، ص12.

(3) تاريخ الفكر الفلسفي، ص100. وكتابنا: الفلسفة الإغريقية، ص164.

كانت قوانين مكتوبة وضعها البشر لتحقيق السلام والسعادة في المدينة أو كانت قوانين غير مكتوبة مستمدة من إرادة الآلهة فهي حقائق ثابتة متوارثة ينبغي المحافظة عليها من أي تغير أو تبديل. فالقانون عنده رمز للعقل ينبغي أن يسود وينظم الفوضى، وطاعته واجبة، لا يجوز للحكيم أن يخالف قوانين المدينة المكتوبة لأن الثورة عليها إنها تعني تحطيم كيان المدينة وانهيار قيمها المتوارثة[1].

وإلى هنا نكتفي بما أوردنا من مذهب سقراط في الأخلاق، وقد بان لنا أنه قد جعل أساس الأخلاق عنده أساساً عقلياً، ثم إن نظرته كانت متفائلة تقوم على إمكان إصلاح البشر بشرط الاهتمام بتعليمهم العقلي. فالإرادة البشرية في مبدئها ليست شريرة، ولا شك أن سقراط كان يعتقد بخيرية الإنسان. وبعد: فقد كان لسقراط تأثير كبير في الفكر الإنساني الفلسفي منذ ظهوره إلى اليوم، وأثار جدلا كثيراً، ما بين المعجبين بمثاليته، وما بين المعارضين لهذه المثالية ذاتها التي تبعد عن الواقع المشاهد في حياة الإنسان اليومية[2].

ففضل سقراط على الفكر البشري عظيم، لأنه وضع حداً لشذوذ الفلاسفة الطبيعيين والمغالطين، وجعل للفلسفة غرضا ساميا وغاية عظمى وهي إصلاح السلوك للأفراد والجماعة.

المطلب الثالث: أفلاطون وارسطو

ويمتاز هذا العصر بأنه كان عصر تبويب وتنظيم لمسائل الفلسفة، وأن الفلسفة في هذا العصر بحثت في كل فرع من فروع العلم، وبلغت فيه غاية الجهد الإنساني في عصرها، بل إن هذا العصر يعد أزهى عصور الفلسفة اليونانية على الإطلاق.

أولاً: أفلاطون 427-347 ق.م:

يحتل مذهب أفلاطون منزلة الصدارة في تاريخ الفكر الإنساني، فقد كان تأثيره واضح المعالم على مختلف التيارات الفلسفية فيما تلاه من عصور، فهو أنبغ نوابغ الفكر، وأول الفلاسفة وأشهر الحكماء، وأول من أنشأ المدارس الفلسفية، فكانت الأكاديمية إحدى مدارس أربعة أثرت أعظم الأثر في الحضارة القديمة. وهذه المدارس الأربعة هي: الأكاديمية، والمشائية، والرواقية، والأبيقورية، وقد ظلت مدرسته قائمة في [أثينا] حيث أنشأها تسعة قرون حتى أغلق الإمبراطور [جستنيان] أبوابها، وطرد فلاسفتها، ثم استمرت

---

(1) الفلسفة عند اليونان، د. أميرة حلمي مطر، ص160. وكتابنا: الجمهورية المثالية في فلسفة أفلاطون ص81.

(2) الجمهورية المثالية، ص82.

الأفلاطونية مؤثرة في الفكر حتى الوقت الحاضر. وقد قيل أن الفلسفة نبتت على يديه، واكتملت في حياته. وما سائر الكتب بعد ذلك إلا شروح على مؤلفاته وهو – أمش في أسفل صفحاته[1].

ولذلك شغل المفكرون أنفسهم عدة قرون في التعليق على إنتاجيه الفكري، وشرح منهجه وآرائه، سواء في الفلسفة أو في السياسية أو الأدب أو الأخلاق، ويرجع ذلك إلى خصوبة فكر أفلاطون وعمق آرائه.

حياته:

ولد أفلاطون في أثينا حوالي عام 427 ق.م من أسرة كبيرة، كان لها شأن عظيم في السياسة وفي الحزب الأرستقراطي، وقد تربى أفلاطون تربية طية، وتثقف ثقافة عالية كأحسن ما يتثقف به أبناء طبقته، فقرأ لشعراء اليونان وفلاسفتها، واشتغل بالرياضية، وأخذ عن أتباع "هيرقليطس" فلسفتهم، ثم اتصل "بسقراط" وهو في سن العشرين، وتتلمذ عليه وصار من التلاميذ المخلصين له، وشغف به وبعلمه ولازمه إلى حين وفاته. وكان من هؤلاء النفر الذين شهدوا محاكمته ووفاته، وزاروه في سجنه وقد هيأ لأستاذه سبيل الفرار من السجن فأبى سقراط ذلك.

مصنفاته:

في الحقيقة أن أفلاطون يعد أول فيلسوف يوناني وصلتنا كل مؤلفاته كاملة، ولعل مرجع هذا في بعض النواحي إلى الصورة الأدبية التي كتبت بها. بل وصلت إلينا كتب عدة نسبت إليه من عهد بعيد مشكوك في نسبتها إلى أفلاطون، قد قطع النقد الحديث بأنها منحولة، وينسب إليه الباحثون ستة وثلاثين مؤلفا[2]. وليست كتبه مؤرخة ولا موضوعة وصفا تعليمية بل كانت على صورة محاورات يتميز أسلوبها بأنه أسلوب أدبي فلسفي، وكون أفلاطون قد قام بتسجيل محاوراته يكون في هذه النقطة على عكس أستاذه سقراط، الذي كان يطلب دائما من تلاميذه أن يعنوا بنقش المعارف في أذهانهم بدلا من حفظها في تلك الأجسام البالية، وهي الكتب. وفي نظرنا أن أفلاطون قد جانبه الصواب في هذه النقطة، وهي تسجيل النظريات الفلسفية في الكتب، لأن الأذهان لا تخلد المذاهب والآراء كما يدعي أستاذه سقراط[3].

---

(1) أفلاطون من نوابغ الفكر الغربي، د. الأهواني، ص7، ط: دار المعارف.

(2) جمهورية أفلاطون ومدينة الفارابي، ص27. تاريخ المذاهب الفلسفية، لسانتلانا 2/ 521. وتاريخ الفلسفة اليونانية، ص65 وما بعدها.

(3) جمهورية أفلاطون ومدينة الفارابي، ص27.

وقد كتب أفلاطون في شتى المعارف ومختلف العلوم، كتب في الأخلاق والسياسة، وفي خلود النفس وفي المنطق، وكتب في أصل العالم وفي أصل الإنسان وفي الحب وفي اللغة، وفي الشجاعة والصداقة، وما إلى ذلك، ومن أشهر كتبه الجمهورية والقوانين.

منهجه:

إن المنهج الذي نهجه أفلاطون في كتاباته هو منهج الحوار، وهو أسلوب كان شائعاً في العصر الذي وجد فيه أفلاطون، بل كان هو أسلوب أستاذه "سقراط"، ولكن قد يبدو لنا غريبا وفريداً من نوعه في هذا العصر، قد تسبب في حيرة كثير من الذين لم يتعمقوا في البحث، بل زاد مذهبه في نظرهم صعوبة وعسراً. "ولكنه يمتاز في أنه لا يقدم الأفكار جامدة مجردة من الحياة، ولكن يعرضها وهي تعمل بواسطة الرجال مع الانحرافات التي تضفيها عليها طبائع المدافعين عنها وأهوائهم"[1].

وهذا حق، فعملية السؤال والجواب التي يتم من خلالها استخلاص النتائج تفوق في حيويتها أي شرح أو تفسير ذهني، تحملنا معها لو كنا مشتركين في الحديث من فكرة إلى أخرى وتوسع من خبراتنا، كأننا في صحبة رجال يتحدثون بتركيز ووضوح كبيرين عما يكن في أعماق أفكارهم. وقد نجح أفلاطون باستخدامه للحوار في تجنب الجدب والخشونة اللذين يتهددان الكثير من الفكر المجرد، فالخبرة التي يمدنا بها لا تفقد صلتها بالحياة أبداً"[2].

أما عن الأسباب التي دعت أفلاطون إلى استخدام هذا الأسلوب وذلك المنهج فكثيرة منها:

1- تأثر أفلاطون بالمنهج السقراطي، الذي يعمل على توليد الحقيقة من الذهن بعد تطهيره عن طريق الحوار من آرائه الفاسدة.

2- اقتناع أفلاطون بأن المنهج الجدلي هو الذي يكشف الحقيقة، لأنه منهج حي تظهر فيه بوضوح حركة الباحثين المتحاورين وما فيهم من حياة.

3- إيمان أفلاطون بأن الذهن الذي يريد بلوغ الحقيقة يستطيع أن يستخلصها من ذاته، وأن ينتقل من الحالة السلبية إلى الحالة الإيجابية، إما عن طريق الاتصال بمذهب آخر يساعده على إظهار الحقيقة الكامنة، في داخله، وإما عن طريق إجراء حوار داخلي مع ذاته يقوم فيها الذهن الواحد بدور السائل والمجيب معاً.

---

(1) الفلسفة اليونانية أصولها وتطوراتها، تأليف البيوريفو، ترجمة د. عبد الحليم محمود، ص123.

(2) مقارنة بين جمهورية افلاطون ومدينة الفارابي، د. المهدي، ص31.

4- اعتقاد أفلاطون أن الحقيقة لا يتوصل إليها إلا بعملية تدريجية تسير خطوة خطوة على طريق السؤال والجواب[1].

فلسفة أفلاطون

يسلك مؤرخو الفلسفة العامة في تصنيف فلسفة أفلاطون عدة مسالك نستطيع أن نستخلص منها أو من جملتها الموضوعات الرئيسية الآتية:

الأولى: نظريته في 'المعرفة' مراحلها وكيفية تحصيلها. الثانية: نظريته في 'المثل'، وهو بحث عن الحقيقة المطلقة فيما وراء الطبيعة. والثالثة: نظريته في 'الألوهية'. والرابعة: نظريته في 'الأخلاق'، وتبحث في واجبات الفرد نحو غيره. والخامسة: نظريته في 'الطبيعة وموضوعها الطبيعة، أو [الفيزيقا] وتبحث في ظواهر الوجود من حيث هو مادة يلازمها ملازمة ضرورية كل من المكان والزمان. والخامسة 'السياسة'، وتبحث في واجبات الإنسان كعضو في المجتمع. وفيها يضع أفلاطون نظريته في نظام [الحكم الجمهوري] وفي المدينة الفاضلة، والواقع أن موضوع بحثه الأول وهو 'المعرفة'، وموضوع بحثه الثاني وهو 'المثل' يكاد أن يكونان موضوعاً واحداً لما بينهما من رباط قوي وتلازم ضروري سواء في قصدهما أو في منهج إثباتهما وهو الجدل بقسميه أعني الصاعد والنازل[2].

نظرية المعرفة عند أفلاطون:

لقد كان 'السوفسطائين' يعتقدون أن الحس هو المصدر الوحيد للمعرفة، ومن ثم قالوا: بإنكار المعرفة الكلية والحقائق العامة. مما دفع سقراط إلى البحث عن تقعيد المفاهيم وإثبات الحقائق المطلقة والاتجاه بالفكر الإنساني إلى الفلسفة الإنسانية وتحطيم دعائم الفكر المادي. من أجل ذلك كله اعتقد سقراط في المعرفة العقلية وأنكر المعرفة الحسية. ثم جاء أفلاطون على نهج أستاذه في اعتناق 'المعرفة العقلية' وزاد الأمر وضوحاً بأن بين أن المعرفة الحسية مقدمة للمعرفة العقلية بل استقصى أنواع المعرفة وحصرها في أربعة أنواع[3] هي على الترتيب: الأول: الإحساس: وموضوعه عوراض الأجسام، وهي عوارض الأجسام أو أشباحها في اليقظة وصورها في المنام. والثاني: 'الظن': وهو الحكم على المحسوسات بما هي كذلك. والثالث: 'الاستدلال': وهو علم الماهيات الرياضية المتحققة في المحسوسات. الرابع: وهو إدراك 'الماهيات المجردة من كل

---

(1) السابق، ص30-31.

(2) الفلسفة اليونانية، مقدمات ومذاهب، ص92. وكتابنا: الفلسفة الإغريقية، ص208.

(3) تاريخ الفلسفة اليونانية، د. كرم، ص69.

مادة. وهذه الأنواع مترتبة بعضها فوق بعض. نرى أن المعرفة عقلية، ولكنها تختلف في المصدر فحسب، فقد يكون مصدرها لاحس، وقد يكون مصدرها العقل[1].

نظرية المثل:

إن منزلة نظرية المثل الأفلاطونية من فلسفة أفلاطون، منزلة القطب من الرحى، فحولها تدور فلسفته وعلى أساسها تقوم، فرأيه في الإله وفي الطبيعة وفي النفس وفي الأخلاق وفي السياسة وفي الفن، كل هذه فروع مستنبطة من هذه النظرية.

لقد قرر "سقراط" أن المعرفة العقلية والمدركات الكلية وأن هذه الحقائق والمفاهيم لا وجود لها إلا في العقل وحده، فليس لها وجود خارجي في الواقع. ثم أتى أفلاطون وخطا بعد أستاذه خطوة انتهت به إلى هذه النظرية التي هي من فلسفته كالأساس من البناء، فقد سلم مع أستاذه بصحة ما وصل إليه من أن العلم لا يقوم على المدركات الحسية التي توصلها الحواس الذهنية، بل هو عبارة عن المدركات العقلية التي يستخلصها العقل مما يصادفه في الحياة من جزئيات، ولكنه لم يوافق سقراط على أن هذه الصورة الذهنية ليس لها مدلول يطابقها في العالم الخارجي، بل إن لها حقيقة خارجية مستقلة عن الإنسان، والإدراكات الكلية التي يصل إليها العقل هي أسماء لها مسميات في الواقع، وإلا لكانت وهما باطلا من خلق الخيال[2].

فكل شيء في الواقع الخارجي المحسوس له مثال في العالم المعقول. ومجموعة الأنواع المتشابهة تندرج تحت مثال أعم يشملها، وهكذا حتى يصل إلى "مثال المثل" وهذه "المثل" هي الموجودات حقيقة، أما نماذجها في الواقع الخارجي فهي صور لها وخيالات وأشباح.

ولتوضيح هذه النظرية مثلا، نرى أن الإنسان هو "الحيوان الناطق" هذا التعريف يصدق على كل أفراد النوع الإنساني، ويشترك فيه جميع بني الإنسان من حيث أن كلا من أفراده حيوان ناطق مفكر ومتحرك بالإرادة، فأفراد الإنسان على اختلاف أسمائهم صور ونماذج للحقيقة العقلية "الحيوانية الناطقة" وهذه الحقيقة في مثال الإنسان، في عالم العقل وهي موجودة حقيقة إما أفراد الإنسان فهي صور لها فحسب. وهكذا يصور أفلاطون ويقرر نظريته، فهناك مثال: للحصان ومثال للأسد ومثال للجمل، ومثال للنبات، ومثل للجماد، وهكذا للكل شيء مثال سواء كان هذا الشيء رفيعا أو وضيعا، حتى ينتهي الأمر إلى [مثال المثل].

وأفلاطون يرى أن المثال قد صيغ على نمطه ما هو مثال له، فمثال الإنسان وهو تلك الحقيقة المجردة الكائنة في العالم المعقول، قد نظر إليه الصانع وصنع على نمطه أشخاص الإنسان المحسوسة إذن

---

(1) كتابنا: الفلسفة الإغريقية، ص213.

(2) مقارنة بين جمهورية أفلاطون ومدينة الفارابي، ص34. الفلسفة الإسلامية وصلاتها بالفلسفة اليونانية، ص57 وما بعدها. قصة الفلسفة اليونانية، ص159 وما بعدها.

فوجود المثل سابق على وجود أفراده التي هي بالنسبة إليه كالتمثال بالنسبة إلى صاحبه. والمثل" من أجل ذلك إذا وصفت بأنها موجودة كان ذلك وصفا حقيقيا، بخلاف الأفراد التي تصاغ على غمطها فإنها إذا وصفت بالوجود كان ذلك وصفا مجازياً فحسب، وعلى ذلك فالمثل الموجودة على الحقيقة، وأما المحسوسات فما هي إلا أشباح وظلال لتلك الموجودات الحقيقية، أي أنها ظلال للمثل وأشباح لها.

يتبين من هذا أن العالم عند أفلاطون عالمان الأول [عالم الحس] وهو هذا العالم المشاهد وهو دائم التغير عسير الإدراك ليس جديراً بأن يسمى موجودا، ولا أن يسمى إدراكه علماً، بل هو شبيه بالعلم لأنه ظل وخيال للموجود الحقيقي. والعالم الثاني، هو [عالم المجردات] وهو العالم الحقيقي، وفيه أصول ما في ذلك العالم الحسي، وهو مثاله الذي صيغت عليه موجوداته كلها. ففي عالم المثل يوجد لكل شيء مثال هو في الحقيقة الموجود الكامل لأنه مثال للنوع لا للجزء المتغير الناقص، فهناك إنسانية الإنسان، وحيوانية الحيوان، وخيرية الخير، وشكلية الشكل. على حين أنه لا يتحقق من هذا شيء في عالم الحس الذي تتشخص فيه الموجودات إلا الناقص المتفاوت. وبين هذين العالمين يوجد العقل الإنساني تتحقق فيه معرفة حالة من حالات تلك المعاني الكلية.

وعلى ذلك يكون للأشياء ثلاثة وجودات: الأول: أعلاها وجود المجردات في عالم المثل. الثاني: أحط تلك الموجودات وهو الوجود المشاهد في عالم الحس. الثالث: أوسط تلك الموجودات وهي الموجود الذهني غير الخارجي للكليات مجردة عن المحسوسات: وبواسطتها يمكن الحكم على المحسوسات كما أنها الوسيلة لمعرفة المجردات في عالم المثل[1].

ولكي يقرب لنا "أفلاطون" هذه المسألة: العلاقة بين العالم المعقول والعالم المحسوس، بين الموجودات المادية ومبادئها المثالية، استعان بالأساطير لما لها من تأثيرات قوية في وجدان الناس، والأسطورة التي استعان بها هنا لتقريب نظرية المثل إلى الأذهان هي أسطورة [الكهف]. وخلاصتها: إن هذا العالم المعقول مثلنا معه مثل "أناس وضعوا في كهف منذ الطفولة، وأوثقوا بسلاسل ثقيلة بحيث لا يستطيعوا نهوضا ولا مشيا ولا تلفتا، وأديرت وجوههم إلى داخل الكهف فلا يملكون النظر إلا أمامهم مباشرة، فيرون على الجدار ضوء نار عظيمة وأشباح أشخاص وأشياء تمر وراءهم، ولما كانوا لم يروا في حياتهم سوى الأشباح، فإنهم يتوهمونها أعيانا. فإذا أطلقنا أحدهم وأدرنا وجهه للنار فجأة، فإنه ينبهر ويتحسر على مقامه المظلم، ويعتقد أن العلم الحق معرفة الأشباح، ثم يفوق من ذهوله وينظر إلى الأشياء في ضوء الليل الباهت، أو إلى صورها المنعكسة في الماء حتى تعتاد عيناه ضوء النهار ويستطيع أن ينظر إلى الأشياء أنفسها،

---

(1) الفلسفة اليونانية مقدمات ومذاهب، ص 100 – 101.

ثم إلى الشمس مصدر كل نور، فيدرك حينئذ أن الأشباح التي رآها على الجدار ليست هي الحقيقة كلها، بل هناك موجودات أخرى حاصلة على الموجود الحقيقي[1].

فنظرية المثل تربط المحسوس بالمعقول، فالكهف هنا هو العالم الحسي، وما فيه من سجن المادة وقيود الحس، والظلال أو الصور الخيالية هي ما يبدو في عالم الحس من موجودات تحسبها حقيقة وهي خيال. والتماثيل المركبة على الصلبان خارج الكهف هي عالم المثل أو عالم الحقيقة، وهي الموجودات التي وصفها أفلاطون بالدوام والخلود والكمال، وبمقدار ما تخلص أنفسنا من علائق هذه المحسوسات تبعد عن الأوهام وتكشف لها حقائق الموجودات.

ولقد ترك أفلاطون العنان لخياله، بدلا من احتكامه إلى العقل الذي كان يحترمه ويجله فبالغ في وصف هذه المثل، فوصفها بصفات تكاد تقترب من صفات الباري عز وجل، هذه الصفات هي:

1- أنها عناصر. معنى ذلك أن وجودها من ذاتها، لم يسبب وجودها شيء خارج عنها، وإنها أساس الأشياء ولا شيء أساس لها، لا تعتمد على شيء، غيرها يعتمد عليها، وهي الأسس الأولى للعالم.
2- إنها عامة لا خاصة، فمثال الإنسان ليس إنسانا خاصا، بل هو الحقيقة العامة لكل إنسان وكل مثال وحده لا يتعدد، وإنما يتعدد افراده.
3- ليست مادية، بل هي معاني مجردة، وجودها في نفسها مستقل عن كل عقل، وما في العقل صوره لها.
4- إنها أزلية أبدية، لا تفنى، وإنما يفنى أفرادها، وأنها لا يحدها زمان ولا مكان، وإلا كانت شخصية، فالأشياء الجميلة تفنى، أما مثال الجمال فلا، كالتعريف، فتعريف الإنسان حقيقة خالدة لا تتأثر بما يطرأ على أفراد الإنسان من تغير.
5- المثل معقولة، بمعنى أن العقل في إمكانه أن يدركها بالبحث والاستنباط.
6- المثل هي جوهر الأشياء.
7- المثل ثابتة فلا يعرف التغير إليها سبيلا[2].

هذه هي الصفات التي أراد أفلاطون أن يميز بها "المثل" عن الأشياء المحسوسة تميزا ظاهرا، فصفات العالم المحسوس ضد هذه الصفات على طول الخط، أي أن وجودها من غيرها، وأنها خاصة، ومادية، ومتكثرة ومتعددة، وفانية، وأنها زمانية، ومكانية، بمعنى أنها توجد في زمان معين ومكان معين، وهي متغيرة

(1) يوسف كرم، ص 74، وقارن جمهورية افلاطون ترجمة خباز، ص 172-173، وترجمة فؤاد زكريا، ص 418 وما بعدها، ومقارنة بين جمهورية، ص 35-36.

(2) الفلسفة الإسلامية وصلاتها بالفلسفة اليونانية، ص 63 -64. قصة الفلسفة اليونانية، ص 163 - ، الفلسفة القديمة عرض ونقد، ص 97.

وليست ثابتة. وحسبنا هذا القدر من نظرية المثل، وإن كنا قد أفضنا فيها بعض الشيء، فلما لها من أهمية في فلسفة أفلاطون خاصة، ولما لها من شهرة فلسفية في تاريخ الفكر الإنساني عامة.

الألوهية في فلسفة أفلاطون

مما لا شك فيه أن بحث الألوهية قد نال في فلسفة هذا الحكيم أسمى مكانة حتى دعاه المفكرون في مشارق الأرض ومغاربها عن جدارة واستحقاق "بأفلاطون" الإلهي "وذلك لأن اسم الإله كثيرا ما يرد في كتبه محوطا بأبهى أنواع العظمة والإجلال، فتارة يسميه "المبدع" وأخرى يدعوه "أبا الكون" وثالثه يطلق عليه اسم "كتاب القداسة" ورابعة يسميه: "الشمس المعنوية" أو "مليكنا الأعلى" أو "زوس الحقيقي" أو "الحي بين الآلهة".

وفي الحق أن أفلاطون "كان أول مؤله منهجي وضع الألوهية كنظرية فلسفية في بلاد الإغريق، بل إن تاريخ البرهنة الفلسفية على وجود الإله قد بدئ – كما قرر الأستاذان: "جانيه" و"سياي" – بعصر أفلاطون. فهو كأستاذه " سقراط" يرى أن وجود الإله أمر لا سبيل إلى إنكاره أو الارتياب فيه[1].

خصائص الإله عند أفلاطون:

يرى أفلاطون وجود الإله أمر حتمي لا يمكن إنكاره أو الشك فيه. وأن الإله ليس خيرا فحسب وإنما هو الخير ذاته. وهو منزه عن الحركة والتغير والنقائص. وهو أزلي أبدي، لأن الزمن ليس إلا صورة متنقلة من صور الكائنات، ولا يمكن أن تنعكس على هذا الإله العظيم فتحد وجوده بأي حال. وهو متصف بصفات الكمال والجمال والخير والعدل، والبساطة، أما بقية المحامد والخصائص الكاملة، فيرى أفلاطون أنه ليس في حاجة إلى أن يبرهن على ثبوتها للإله، إذ هي بالضرورة لا تنفك عن وجوده نفسه، لأنه لا يكون إلها حقا إلا إذا كان كاملا من كل وجه، ولا يمكن أن يكون كذلك إلا إذا ثبتت له جميع الخصائص الكاملة[2].

أما علة إيجاده الكون فهي عنده كما عند أستاذه "سقراط" التفضل والإحساس وإيجاد كون يتمشى نحو الكمال، وهو لهذا خلقه على أتم استعداد لهذا الكمال، ليمكن تحقق الصلة بين الخالق والمخلوق لأنه لو لم يكن العالم مستعدا للسير نحو المثل لكانت الصلة بينه وبين إلهه مستحيلة.

على إن بعض الذين كتبوا عن أفلاطون مع كل هذه التصريحات القاطعة من جانبه بوجود الإله ووحدانيته قد اعترضوا عليه بأنهم كثيرا ما يصادفون في كتبه ذكر الآلهة بصيغة التعدد، ولكن لو أن هؤلاء

---

(1) مشكلة الألوهية، د. غلاب، ص 33. وكتابنا: الفلسفة الإغريقية، ص 213.

(2) السابق، ص 36. الفلسفة اليونانية، د. يصار، ص.

الناقدين – كما يرى الدكتور غلاب- تتبعوا كتب هذا الحكيم، لرأوا فيها أنه لا ينطق بصيغة التعدد نطقا جديا، بل لوجدوا فيها عبارات صريحة تهزأ بآلهة الإغريق وتعلن أنها من خلق الأساطير والأوهام، أما الذي حداه إلى هذه التعبيرات، فهو إما أنه كان يتخذ كلمة الآلهة رمزا لآلهه الجديد الذي لا يعرفه إلا القليلون من الخاصة، وإما أن يكون الدافع له على هذه التعبيرات هو الخوف على حياته، وإما أن يكون الباعث هو إبقاؤه على عقيدة الجماهير ليحفظ بواسطتها أخلاقهم من التدهور[1].

براهين وجود الإله:

قسم أفلاطون براهينه إلى ثلاثة أقسام: القسم الأول دلل به على وجود الإله كعلة فاعلة، فهو يرى أن كل ما يوجد بعد أن لم يكن لابد لوجوده من علة مؤثرة فيه، وهي لا تؤثر إلا إذا اشتملت على قوة التأثير. وفي هذا يقول: إن كل ما ينشأ ينشأ ضرورة بفعل علة، لأن من المستحيل أن شيئا أيا كان ينشأ بدون علة. والقسم الثاني: دلل به على وجوده كعلة محركة. وقد سبق أفلاطون بهذا الدليل أرسطو في البرهنة به على وجود الإله. وإن كان لا يصرح في هذا الاستدلال بأن المحرك هو الإله، بل هو يعبر عنه بـ نفس العالم ولكن هذه النفس عنده من فعل الإله. والقسم الثالث: دلل به على وجوده كعلة غائية. وهذا البرهان يتلخص في إثبات غاية مراده لكل فعل من أفعال الطبيعة، عظيما كان أو حقيرا، فالمبدع قد أوجد العالم على أتم ما يمكن من صور الكمال والجمال وهيأ لكل جزئية فيه وظيفتها التي لا تصلح إلاها، والتي لو حادت عنها لانحدرت إلى طريق الضعف أو الفناء[2] وعلى الجملة فإن هذه البراهين الأفلاطونية ترمي إلى إثبات وجود الإله وكماله التام، وحكمته البالغة.

الأخلاق الأفلاطونية:

لقد بدأ أفلاطون فلسفته الأخلاقية من حيث انتهت فلسفة أستاذه سقراط. فقابل أفلاطون بين حياة التفلسف التي يدعو إليها سقراط وحياة اللذة التي يدعوا إليها السوفسطائيون قائلا: إن هذه اللذة السوفسطائية لا ينبغي أن تكون الغاية التي يقف عندها الإنسان، لأنها لا تقف عند حد، فلو جعلها الإنسان غايته لعاش شقيا تعسا، ولذلك ينبغي أن يجعل الفضيلة غاية له ففي ذلك سعادته.

---

(1) السابق، ص 37.

(2) السابق، ص 38 – 41، بتصرف،....، وأيضا: الخصوبة والخلود، د.غلاب ص 135 = 136.

وفي مسيرتنا مع أفلاطون في منهجه الأخلاقي نجده يبدأ منهجه بالتعرف على النفس الإنسانية وطبيعة الإنسان، ومن ثم يتعرف على كيفية صدور الفضائل من النفس الإنسانية، ثم ينتهي من ذلك إلى الغاية التي يهدف إليها وهي السعادة.

النفس الإنسانية لدى أفلاطون:

التعرف على طبيعة الإنسان والنفس الإنسانية هو نقطة البدي التي ينطلق منها أفلاطون في منهجه الأخلاقي. "حيث يجمع المؤرخون والباحثون بأن نظرية لنفس عند أفلاطون هي العمود الفقري لفلسفته الأخلاقية والسياسية"[1].

يرى أفلاطون أن الإنسان ليس عقلا صرفا، وإنما هو عقل وشهوة، وهذه نظرة تتفق مع نظرة الإسلام إلى الإنسان، ويعتبر أفلاطون النفس جوهرا مستقلا عن الجسم، وأنها أسمى من الجسم، بل يعتبرها حاصلة على الوجود الحقيقي، وأن الجسم وجوده ثانوي وغير مؤكد، وأنها خالدة وأنها سيدة الجسم، وهي دائما تبتعد عن الجسم لتمارس الفلسفة وتتعلق بالحكمة، والنفس تقاوم البدن والإرادة، يقول أفلاطون: "وحينما تتحد الروح مع الجسم تأمر الطبيعة الروح أن تحكم وأن تسيطر والجسد أن يطيع وأن يعمل"[2].

فأفلاطون يعتبر الجسم آلة للنفس، ويصفه بالظلمة بينما يصف النفس بالإنارة، ويرى أن لذائذ الجسم وآلامه معوقات للنفس عن بلوغ كمالها، الملائم لها. وأفلاطون يقرر خلود النفس وعدم فنائها. كما يقول بفكرة "التناسخ" أي تكرار حياة النفس. فالنفوس الصالحة تعود إلى عالم المثل وغير الصالحة تولد ثانية في صورة أدنى من صورتها السابقة، ولا تزال تسفل كلما كان عملها رديئا، فإذا ما صلحت ترقت حتى تعود إلى عالم المثل، وإلا نالت الجزاء الأخروي وهو عذاب الجحيم. وأما الأبرار فلهم في النهاية حياة إلهية تشبه حياة الكواكب، وهذا كله تحقيقا للعدالة الإلهية التي تقتضي توقيع العقوبة لتطهير النفس[3].

قوى النفس الإنسانية عند أفلاطون:

يرد أفلاطون الأفعال الإنسانية إلى ثلاثة: العقل والغضب والشهوة، وبناء على ذلك قسم قوى النفس إلى ثلاث قوى: القوة العاقلة، ومركز الرأس. القوة الغضبية ومقرها أعلى الصدر. القوة الشهوية وهي التي تسمى باسم البهيمية، ومقرها البطن.

---

(1) الشعب والتاريخ، د. نازلي إسماعيل، ص 61، ومقارنة بين جمهورية أفلاطون ومدينة الفارابي، د. المهدي، ص 51.

(2) محاورات أفلاطون، ترجمة ذكي نجيب، ص 218 محاورة فيدون. وأيضا: جمهورية أفلاطون/ د. حمدي ص 52.

(3) الفلسفة اليونانية، مقدمات ومذاهب، ص 110.

ولما كان أفلاطون يرى أن قوى النفس الإنسانية ثلاث، قال إن الفضائل ثلاث، تنشأ عن اعتدال هذه القوى فيما بينها وعدم انحرافها، تلك الفضائل هي:

1- فضيلة الحكمة: وتنشأ عن القوة العاقلة إذا اعتدلت ولم تزغ عن طريقها المرسوم لها.
2- فضيلة الشجاعة: وتنشأ عن اعتدال القوة الغضبية والتزامها الواجب عليها.
3- فضيلة العفة، وهي تنشأ عن اعتدال القوة الشهوانية والتخفيف من أهوائها ولذاتها.

وإذا ما اعتدلت هذه القوى الثلاث، وحصل الإنسجام بينها، تحقق في النفس النظام والتناسب، ويسمى أفلاطون هذه الحالة "بالعدالة"، وهي فضيلة رابعة، تنشأ من اعتدال هذه القوى الثلاث مع بعضها.

والحكمة عند أفلاطون رأس الفضائل وأسماها، والعفة والشجاعة تمهدان لها، ولا تتحقق إحداهما بدونها، إذ بالحكمة لا يعف الإنسان عن لذة ابتغاء لذة أخرى أعظم منها، وإلا كان شرها. كما لا يواجه خطرا صغيرا مخافة خطرا أكبر، وإلا كان جبانا. وعلى هذا يرى أفلاطون أن الفضيلة التي تخلو من الحكمة لا تعد فضيلة لأنها لا تسمو بالإنسان على نفسه وأهوائه بل تجعله عبدا لها. ولا تتحقق السيادة على النفس إلا بالعقل والحكمة، ولهذا لا ينبغي للإنسان أن يصغى ويخضع إلا لأمر العقل، فهو صوت الله في الإنسان يخاطب به أنفسنا.

أما العدالة فإنها تنبع من الحكمة في اعتدال القوى النفسية، فهي تعادل قوى النفس "وانسجامها"، وهي كمال النفس والظلم نقصها. والعدالة عند أفلاطون لها جانبان:

1- باطني شخصي: ويكون في توافق القوى الداخلية في الإنسان وتعايشها في أمن وسلام ومن هنا يكون تماسك الإنسان في ذاته وسيادته على أهوائه.
2- اجتماعي: وهو ما يسمى بالعدالة الاجتماعية، ويعني بها مراعاة العدل بين الأفراد بعضهم البعض وإعطاء كل ذي حق حقه[1]. هذه العدالة الاجتماعية لازمة للعدالة الباطنية ونتيجة حتمية لها. فأفلاطون بذلك يهدف إلى بناء الإنسان ذاته أولا، ثم تدعيم علاقاته الإنسانية ثانيا، لأن الإنسان الصالح في نفسه صالح مع غيره بالضرورة.

هذه هي نظرية أفلاطون في قوى النفس الإنسانية، وقد كان لها أثرها فيما تلاه من عصور، وخاصة لدى فلاسفة المسلمين. فقد فتنوا بها وألبسوها ثوبا إسلاميا، ساعدهم على ذلك ما اقتطفوه من

(1) جمهورية أفلاطون، ترجمة ودراسة، د. فؤاد ذكريا، ص 39، ط: الهيئة المصرية للكتاب. وأيضا: ص 49.

نصوص قرآنية مثل قول الحق تبارك وتعالى: ﴿إِنَّ ٱلنَّفْسَ لَأَمَّارَةٌۢ بِٱلسُّوٓءِ﴾[1]، وقوله: ﴿وَلَآ أُقْسِمُ بِٱلنَّفْسِ ٱللَّوَّامَةِ﴾[2] وقوله: ﴿يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ﴾[3]. وبناء على ذلك فقد زعموا أن القوى النفسية ثلاثة كما جاء بها القرآن الكريم، وكأنهم رأوا أن القرآن جاء مؤيدا لنظرية أفلاطون في قوى النفس الإنسانية. ولكن نقول لهم كلا، فإنها نظرة خاطئة تجافي الحقيقة والإنصاف لكتاب الله تعالى لأننا نقرر قبل كل شيء أن القرآن الكريم هو الحكم العادل والفيصل الحق في كل الفكر والآراء والمذاهب، فإن أقرها فقد سبقها لأنه من علم الله الذي هو أسبق من كل الموجودات حيث كان الله ولم يكن شيء معه، وإن أنكرها فقد أقبرها لأنه من لدن العليم الخبير.

وفلاسفة الإسلام نظروا في القرآن بنظرة فكرية يونانية فكان الخطأ في الإدراك والانحراف في التفكير، والذي أراه في كتاب الله تعالى يتمثل في أمرين لا ثالث لهما:

أولا: أن ما ورد في القرآن من حديث عن القوى النفسية إنما هو بيان لحال النفس الإنسانية من الخير والشر.

ثانيا: أن طبيعة الإنسان ليس فيها سوى الاستعداد للخير والشر.

يمثل الأول بإطلاق "النفس المطمئنة"، ويمثل الثاني بإطلاق "النفس الأمارة بالسوء"، أما النفس "اللوامة"، فليست قسما ثالثا كما يتوهم البعض وإنما هي "النفس المطمئنة" ولكن في حال ثورتها ضد الشر وتمردها عليه، يؤيد ذلك قوله تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ۝٧ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ۝٨ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ۝٩ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا﴾[4].

خلود النفس عند أفلاطون:

يرى أفلاطون أن النفس الإنسانية خالدة وغير قابلة للفناء، وأن العناية الإلهية الساهرة ستحقق لكل منا في عالم آخر ما يستحقه من جزاء على ما عمل في هذه الحياة[5]. وبناء على ذلك فهو يرى أن السعادة العليا لا تكون في هذه الحياة وإنما تكون في حياة أخرى تسعد فيها النفس بالخلود لأن الموت في نظر أفلاطون هو خلاص الروح من شرور الجسد وبداية حياة جديدة. فهو يقول: "الفيلسوف الحق يجتهد ساعة

---

(1) سورة يوسف، آية 53.

(2) سورة القيامة، آية 2.

(3) سورة الفجر، آية 27.

(4) سورة الشمس، آية 7 – 10، كتابنا: الجمهورية المثالية في فلسفة أفلاطون وموقف الإسلام منها، ص 97-98 وأيضا كتابنا: الفلسفة الإغريقية، ص 252 - 253.

(5) تاريخ الأخلاق، د. محمد يوسف موسى، ص81. مقارنة بين جمهورية أفلاطون ومدينة الفارابي، ص71.

فساعة في أن يعيش في هذه الحياة الدنيا العيشة الروحية التي يشتهيها وأن يتعجل الحياة الأخرى بممارسة العفة بمعناها الأسمى وهو الرغبة عن اللذة والتجرد من الجسم والمران على الموت، فيبلى جسمه ويصفيه من المادة بقدر الاستطاعة، لأنه يعلم أن سعادته في التشبه بالله[1].

أفلاطون والفضيلة:

الفضيلة كما يقول أفلاطون: "هي صحة النفس وجمالها، وسجيتها الصالحة، والرزيلة داؤها وتشويهها وفسادها. ثم يقول: إن السعي الحميد يؤدي إلى طلب الفضيلة، والسعي الذميم يؤدي إلى الانغماس في الرذيلة[2].

الفضيلة بين الموهبة والكسب:

لقد سار أفلاطون على نهج أستاذه في اعتبار أن الفضيلة أمر طبيعي في النفس، لا يحصل بالمران والتعليم، ولكن لا ندري كيف تابع أفلاطون أستاذه "سقراط" في هذه النقطة، وهو يعلم علما يقينيا أن حياة "سقراط" تعد تكذيبا صريحا لهذا الرأي، لأن سقراط قام بتعليم غيره، ونشأ تلامذة أولاهم رعاية تامة حتى تشكل سلوكهم كما أرادته فلسفته. معنى ذلك أن سقراط حاول أن يكسب تلاميذه الفضيلة وأن يغرسها فيهم، بل إن أفلاطون نفسه قد خصص محاورتين كاملتين لتعليم الفضيلة وهما محاورة "مينون" ومحاورة "بروتاجوراس".

ثم إنه في هذه النقطة يكاد يكون مضطربا ولم يجلي برأي قاطع، إن كانت الفضيلة تنال بالتعليم أم هي طبيعة في الإنسان، فتارة يقول بإمكان تعلمها وأخرى ينفي ذلك. فنقده في ذلك [سانتهلير] حيث قال: "تناقض بين يقبله وينبه عليه هو نفسه، فإنه يزعم أن الفضيلة لا يمكن أن تعلم، في حين أنه يقرر أنها ليست إلا علما، يعني أنه يكفي معرفة ما هو الخير لإتيانه، فإذا كانت الفضيلة علما فكيف يقول إنها لا تعلم؟"[3].

ولم يقتصر الأمر على نقد [سانتهلير] بل نجد [سانتلانا] ينتقده أيضا قائلا: "إنه قال إن الفضيلة ليست من العلوم التي يمكن تدريسها، فإذا لم يمكن تعليمها كتعلم العلوم وهي مع ذلك لابد فيها من العلم، فما منشأ الفضيلة وما أساسها؟ وكيف يوفق بين النقيضين؟ في محاورة "مينون" قال "إنها من العلوم القابلة للتعليم... ثم يستطرد "سانتلانا" قائلا: فمآل المباحثة أن الفضيلة علم من جهة وليست علما من جهة أخرى، وذلك أن مبناها نزوع طبيعي أي استعداد وميول يكون فينا طباعاً، ولا يكتسب بالتدريس، وعلى ذلك

---

(1) تاريخ الفلسفة اليونانية، كرم، ص99. فلسفة الأخلاق، د. توفيق الطويل، ص77.

(2) جمهورية أفلاطون ترجمة حنا خباز، ص110.

(3) مقدمة كتاب الأخلاق لأرسطو، ترجمة أحمد لطفي السيد، ص 44، وكتابنا: الجمهورية، ص 111.

فالفضيلة مما لا يقبل التعليم إذا كان معناها اكتساب شيء جديد لم يكن له سابقة في النفس، أما إذا أجيز لزوم هذا الاستعداد الطبيعي فلا مانع من القول بأن الفضيلة علم"[1]. أي تذكر لما كان منسيا من قبل.

أما عن موقفنا تجاه هذه الفضيلة نقول: إن الفضيلة عند أفلاطون تصدر عن القوى النفسية فهي إذن ليست مكتسبة، ولكنها عبارة عن انتباه النفس لما كانت تعلمه ثم غفلت عنه، فأفلاطون وإن كان قال بتعليم الفضيلة، إلا أن التعليم عنده لا يكسب النفس الفضيلة وإنما يذكرها بما علمته من قبل في عالم المثل ونسيته.

أما الفضائل في صورتها الخارجية فإنها لا شك من الممكن تعلمها بل من الواجب على الإنسان اكتسابها بالفكر والنظر والتطبيق العملي، ومصاحبة الأخيار، وتقصي سير الصالحين من الناس، وإلا كانت الرسالات السماوية وجهود النبيين والمرسلين والمفكرين عبثا لا جدوى منه، وأستبعد أن يكون فيلسوف الأكاديمية قال غير ذلك فهو القائل: إن العاقل الحاصل على العلم بالخير يعرف ما يجب أن يفعل في كل حالة لأن نظره شاخص دائما إلى الخير المطلق، فالفاضل دليل يجب الاسترشاد بفكره كما يسترشد بالقيثارة لتعلم العزف على القيثارة، أما الرذيلة فجهل بالخير الحقيقي واغترار بالخير الزائف"[2].

السعادة الأفلاطونية:

ليس من شك في أن البشر ينشدون السعادة، فإن السعادة ليست مجرد خير نسبي متغير كاللذة، بل هي الخير المطلق أو الخير الأسمى، والفارق بين اللذة والسعادة، أن الأولى جزئية في حين أن الثانية كلية. فاللذة في العادة مرتبطة بمنطقة ما من مناطق الجسم في حين أن السعادة حالة نفسية تستوعب كيان الإنسان كله.

والصلة وثيقة بين الخير والسعادة، وأن الرجل الفاضل وحده هو الذي يحقق الانسجام بين سائر قواه، ومثل هذا الانسجام إنما هو السعادة بعينها، ومعنى هذا أن خير الإنسان إنما هو في صميمه ضرب من النظام والتناسب والانسجام. فالفضيلة تختلط بالسعادة والرذيلة تمتزج بالشقاء. فإن توافق الإنسان مع نفسه هو السعادة بعينها.

والسعادة القصوى عند أفلاطون هي الخير الأسمى، وهو مزيج من اللذة المحكومة بنور العقل ومن المعرفة، وجعل السعادة تقترن بالعدالة التي تتمثل في التحكم في قوى النفس الثلاث القوة الشهوانية والغضبية والناطقة، وتتحكم في هذه القوى الثلاث ثلاث فضائل على التوالي الحكمة والعفة الشجاعة. والأولى أسماها وأكرمها. والحكيم هو الذي يلزم الاعتدال، ويتمسك بالعفة ويزهد في اللذة، ومتى خضعت

(1) تاريخ المذاهب الفلسفية، لسانتلانا ص 526 – 527، وكتابنا: الفلسفة الإغريقية، ص 262.

(2) تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 97، نقلا عن الجمهورية.

الشهوانية للغضبية، وأذعنت الغضبية للعقل تحققت العدالـة، والعدالـة تـستتبع الـسعادة لأن العدالـة خـير النفس والنفس أسمى وأبهى وأبقى من الدنيويات جميعا[1].

ومعنى هذا أن أفلاطون يرى أن السعادة تتحقق بالانسجام بين قوى النفس الثلاثة وتحقق العدالة. يتبين من هذا أن هناك رابطة بين الفضيلة والسعادة التي تجيء حتما عقبها، فالإنسان الفاضـل هـو العـادل، والعادل سعيد مهما تواكبت عليه الأحزان والمصائب، ومهما نال من العقـاب الـدنيوي طالما بقـي محتفظا بفضيلته عائشا في ظل العدالة بمعناها العام، أما الإنسان الطاغية المستبد الذي ينكل بالناس فهو شقي تعـيس حقيقا بالرثاء مهما نال من لذات الدنيا[2]. يقول أفلاطون: إن من يحيا حيـاة العدالـة هـو سـعيد ومبـارك، وعلى الضد من ذلك من يحيا حياة التعدي فالعادل سعيد، والمتعدي تاعس، والـسعادة هـي النافعـة ولـيس التعاسة[3].

ويرى أفلاطون أن السعادة العليا لا تكون في هذه الحياة، وإنما تكون في حيـاة أخـرى تـسعد فيهـا النفس بالخلود، لأن الموت في نظره هو خلاص الروح من شرور الجسد، وبداية حياة جديدة.

وبذلك نكون قد أنتهينا من الكلام عن الأخلاق الأفلاطونية، وقد ظهر لنا أفلاطـون مترفعـا عـن لذة السوفسطائيين وأمثالهم، ومعرضا عن طيبات الحياة التي درج الناس على تسميتها خيرات تقصد لذاتها، وموفقا بين اللذة والمعرفة في انسجام بديع يترتب عليه السعادة التامة والخير المطلق، ومقتنعا بخلـود الـروح، وحياتها في دار أخرى تجزي فيها على ما أسلفت من خير وشر.

نشأة المجتمع وضرورة الاجتماع عند أفلاطون:

أكد عدد كبير من الشرح أن "أفلاطون" كان صاحب أول نظرية اجتماعية وتاريخية واضحة المعالم في تاريخ الفكر الغربي، ويعتـبره "جوجـسارتون" أول عـالم اجتمـاع لأنـه قـام بتـصنيف أنـواع الحكـم في المـدن اليونانية[4]. فأفلاطون كما يرى أحد الباحثين كـان عـالم اجتمـاع بـالمعنى الـذي أصـبح بـه مـصطلح علـم الاجتماع مفهوما في العصر الحديث، حيث طبق منهجه المثالي بنجاح في تحليـل حيـاة الإنـسان الاجتماعيـة وقوانين تطورها، فضلا عن قوانين وشروط استقرارها.

ويفسر أفلاطون نشأة المجتمع أو المدينة بأنها ظاهرة طبيعية ناشئة من تعدد حاجات الفـرد وعجـزه عن قضائها وحده، وأن فطرة الإنسان هي الـتي تهديـه إلى التمـاس معونـة الغـير في إشـباع هـذه الحاجـات

---

(1) مبادئ الفلسفة والأخلاق، د. زكريا إبراهيم، ص 87 – 89.

(2) كتابنا: الجمهورية المثالية، ص119. والفلسفة الإغريقية، ص264.

(3) جمهورية أفلاطون ترجمة حنا خباز، ص28.

(4) تاريخ العلم، جورج سارتون، 3/ 43.

لكثرتها وتنوعها، فهو محتاج إلى القوت واللباس والسكنى والأمن، والجنس، وهذه هي أهم الضروريات، إذ لا يوجد إنسان كامل بمعنى أنه لا يوجد إنسان يستطيع أن ينتج جميع احتياجاته الضرورية بمفرده، فكل إنسان محتاج إلى مبادلة إنتاجه بإنتاج الآخرين حتى يحصل على جميع مقومات معيشته"[1].

يؤيد ذلك ما أورده أفلاطون في الجمهورية حيث قال: إن الدولة تنشأ لعدم استقلال الفرد بسد حاجاته بنفسه وافتقاره إلى معونة الآخرين. ولما كان كل إنسان محتاجا إلى معونة الغير في سد حاجاته، وكان لكل منا احتياجات كثيرة، لزم أن يتألف عدد عديد منا من صحب ومساعدين، في مستقر واحد فنطلق على ذلك المجتمع اسم مدينة أو دولة"[2].

فالاجتماع الإنساني يقوم إذن على مبدأ التعاون وتبادل الخدمات بدافع من الطبيعة الإنسانية بحيث يجد كل مواطن في زملائه أصدقاء نافعين ترتبط مصلحته بمصلحتهم، وهذا التفسير لنشأة الاجتماع يختلف كل الاختلاف عن نظرية 'العقد الاجتماعي' التي قال بها السوفسطائيون والأبيقوريون، وصيغت كاملة في فلسفة كل من 'لوك' و'جان جاك رسو' وهي ترجع ظاهرة الاجتماع الإنساني إلى الاتفاق الاختياري لا إلى طبيعة الإنسان[3].

وإلى هنا نستطيع أن نقول إن أفلاطون كان موفقاً حينما رأى أن الاجتماع ضروري، لعجز الإنسان عن سد حاجاته بنفسه، وكان موفقا أيضا في نظريته التي ترى مبدأ تخصيص العمل، إذ أن الناس يختلفون في المواهب، ومن ثم يؤدون بعض الأعمال أحسن من غيرهم، ومن هنا قام الاجتماع الإنساني على التكامل والتضامن بين الأفراد وعلى التخصص وتقسيم العمل[4].

أفلاطون ومجتمعه المثالي: 'السياسة':

لقد كانت الحالة السياسية أمام أفلاطون مضطربة فاسدة، الأمر الذي دفعه إلى التفكير والبحث في السياسة بحثا فلسفياً، فبين الحكومة والمجتمع الصالحين واعتبر في المجتمع المثالي الفرد عضواً من جسم الدولة، كما اعتبر الدولة جسماً كالأجسام الإنسانية وعلى هذا الأساس حدد وظيفة كل منهما والعلاقات بينهما. فأفلاطون لم يقف بفلسفته عند حد الفرد فحسب بل نراه يمضي في مسيرته إلى الدولة فيعني بها عناية تامة. ومن هنا بدأ بالبحث في أخلاق الدولة قبل البحث في أخلاق الأفراد، لأن هذا المنهج كما يرى يزيد الأمر وضوحاً لأن الدولة كالمواطنين لا تنشأ إلا على نحو ما تكون أخلاقهم.

---

(1) كتابنا: الفلسفة الإغريقية، ص266.

(2) جمهورية أفلاطون ترجمة حنا خباز، ص40. وترجمة فؤاد زكريا، ص227.

(3) مشكلات فلسفية، تأليف نخبة من الأساتذة، ص207.

(4) كتابنا: الفلسفة الإغريقية، ص270.

لقد رسم أفلاطون في مؤلفه "الجمهورية" دعائم المدينة الفاضلة - أو المجتمع الفاضل - التي كانت تمزقها يومئذ الشرور والمفاسد، فأراد أن يقيم مدينة فاضلة تنتفي فيها الرذيلة والفساد، تقوم على العدالة والحكمة والمساواة. ولقد شرع أفلاطون لذلك طائفة من المبادئ التي رآها ضرورية لقيام هذه المدينة، كما تكلم عن العناصر والدعائم التي يجب أن تسود مدينته الفاضلة، وما هي أصلح الحكومات لهذه المدينة، والتي تستطيع أن تحقق العدل والخير والكمال[1].

وبالنسبة للدعائم التي تقوم عليها مدينته الفاضلة:

لم يكن أفلاطون راضيا عن الأوضاع الاجتماعية التي كانت سائدة في عصره، ومن هنا كان تخطيطه لقيام مدينة فاضلة تتمتع بنظام وحكم مثالي، وهو يستند في تحديده لأسس المدينة الفاضلة إلى تشبيه المدينة بالفرد، بمعنى أن المدينة عبارة عن وحدة حية تتكون من أجهزة مختلفة ذات وظائف محددة مثل الفرد سواء بسواء، هذه الأجهزة يرتبط بعضها ببعض ارتباطا وثيقا، وتتجمع كلها في جهاز مركزي واحد له هدف مشترك. ومما لا شك فيه أن تلك نظرة أولية إلى المدينة تتميز بالشمول والتعبير عن الحياة المشتركة والتعاون الوثيق والهدف الجماعي.

طبقات الجمهورية المثالية:

إن محاولة أفلاطون الاعتماد على تحليل واحد يفسر به الدولة والفرد معاً، قد أتاح له التوصل إلى نظرية أبسط لحل مشكلته، فتحليل الدولة قد كشف عن وجود ثلاث وظائف ضرورية لا بد من إعدادها. فلا مندوحة من إشباع الحاجات الطبيعية، ومن حماية الدولة وحكمها. ويقتضي مبدأ التخصص في العمل أن تتميز الخدمات الجوهرية بما يستتبع ظهور ثلاث طبقات. وبناء على ذلك يرى أفلاطون أن الدولة لا يمكن أن تكون مؤلفة من أفراد متساويين متشابهين فلا بد من وجود ثلاث طبقات كل منها معد لوظيفة معينة. وهذه الطبقات هي: طبقة العمال، وطبقة الجند، وطبقة الحكام.

أولاً: طبقة العمال: وتتكون من الزراع والصناع والتجار، وهي القاعدة الأساسية للمدينة. ومهمتها إنتاج السلع وتدبير الثروة التي تحتاج إليها الدولة. وهذه الطبقة خاضعة لطبقة الحكام، ويجب عليها أن تطيعها طاعة عمياء، وهي تحتوي على أكبر جزء من أفراد الدولة. يقول جورج سارتون: "تمثل على أقل

---

(1) كتابنا: الفلسفة العامة والأخلاق، ص77-78. كتابنا: الفلسفة الإغريقية، ص271.

تقدير 80٪ من مجموع السكان[1]. وهذه الطبقة تقابل في قوى النفس الإنسانية القوة الشهوانية، وفضيلتها التعفف والاعتدال.

ثانياً: طبقة الجند: ومهمتها الدفاع عن المدينة من أي خطر خارجي أو داخلي، ومهمة حماية المدنية من أهم المهن عند أفلاطون، وهذه الطبقة تقابل في قوى النفس الإنسانية القوة الغضبية، وفضيلتها الشجاعة وحب المخاطرة.

ثالثاً: طبقة الحكام أو الفلاسفة: ويطلق عليهم أفلاطون اسم الطبقة الذهبية، لأنهم يسيرون أمور الدولة، وينتقون من أفراد الشعب، ولهم صفات خاصة تميزهم عن غيرهم، وأهمها الحكمة والاعتدال، وهذه الطبقة تقوم بالإشراف وتنظيم شئون الدولة وتحقيق رفاهية المواطنين، وقد اهتم أفلاطون أساساً بالوصول إلى الكمال السياسي والمعنوي عند هذه الطبقة، فقد رأى أنه كما أن الفرد الفاضل هو الذي يحكمه عقله، فإن الدولة الفاضلة أو المثلى هي التي يحكمها أكثر الأفراد عقلاً وحكمة. وهذه الطبقة تقابل في قوى النفس الإنسانية القوة العقلية، وفضيلتها الحكمة[2].

وقد رأينا عند الكلام على الأخلاق أن العدالة في الفرد هي انسجام قوى النفس فيه بحيث تسير قوتا الغضب والشهوة مسترشدين برأي القوة العاقلة. والحال في الدولة يشبه الحال في النفس، فالعدالة في الدولة هي حال الانسجام بين جميع طبقاتها الثلاثة، بحيث تكون طبقتا الجند والعمال مؤتمرتين بأمر الطبقة الحاكمة، ولا تبغي واحدة على غيرها، ولا تتجاوز اختصاصها، فالحاكم للحكم، والجندي للدفاع، والعامل للعمل.

فأفلاطون يعتنق في تقسيمه هذا المذهب العضوي، فهو يقارن الدولة بجسم الإنسان، ويقول إن الجسم كله يشعر بالألم إذا حدث ضرر لأصبع فيه، وكذلك الدولة تعد وحدة يؤثر كل فرد فيها في المجموع. فأفلاطون قام بعملية تناظر وظيفي بين الدولة وجسم الإنسان، فكما أن أعضاء الجسم متفاضلة في الرتبة وتأدية الوظائف كذلك أفراد الدولة متفاضلون. فهو يرى أن الدولة أشبه بجسم الإنسان الذي تتعاون أعضاءه كلها من أجل الحفاظ على حياته[3].

هذا ويؤكد لنا أفلاطون أن هذا التقسيم يعد تقسيماً طبيعياً، وأنه متى توافرت هذه الفضائل في البناء الاجتماعي للدولة تحقق النظام وسادت العدالة الاجتماعية بين أفراد المجتمع الواحد. وفضلاً عن هذا فإن أفلاطون يرى أن هذه الفئات الرئيسية المتدرجة المتخصصة ليست من طبائع واحدة. فطبقة الحكام التي

---

(1) تاريخ العلم، 3/36-37.

(2) أساطين الفكر والمدارس السياسية، د. حسن شحاتة، ص52-53. وقارن: جمهورية أفلاطون، حنا خباز، ص42-46. وأيضاً: كتابنا الفلسفة الإغريقية، ص273-274.

(3) انظر: كتابنا: الجمهورية المثالية، ص155.

تجلس على قمة الهرم الطبقي من الذهب، ووظيفتها سياسة شئون الدولة العليا، ثم تليها طبقة الجند وهي من الفضة ووظيفتها حماية مصالح المجتمع والدفاع عنه، ثم أخيراً طبقة العمال، وهي من النحاس، ووظيفتها توفير حاجات الشعب بمختلف طبقاته[1]. وفي ذلك يقول أفلاطون: "كلكم أخوان في الوطنية، ولكن الإله الذي جبلكم وضع في جبلة بعضكم ذهبا ليمكنهم من أن يكونوا حكاما، فهؤلاء هم الأكثر احتراماً. ووضع في جبلة المساعدين فضة. وفي جبلة العمال نحاساً وحديداً. على أنه قد يلد الذهب فضة، والفضة ذهباً"[2].

هذه هي دعائم المدينة الفاضلة كما تصورها أفلاطون، والتي تؤلف البنيان الاجتماعي للمجتمع والتي لا بد أن تترابط أجهزته وفئاته ارتباطا وثيقا، ويتجمع حول هدف واحد مشترك هو تحقيق سعادة المواطنين.

التربية والتعليم في مدينة أفلاطون المثالية:

اعتنى أفلاطون بالتربية والتعليم في جمهوريته المثالية أكثر من عنايته بأي شيء آخر، لأنه يعتبر التعليم هو الوسيلة الإيجابية التي يستطيع بها الحاكم تكيف الطبيعة البشرية على النحو الكفيل بإيجاد دولة متجانسة. "والواقع أن جمهورية أفلاطون المثالية هي في جوهرها مؤسسة تعليمية غايتها إنشاء المجتمع المهذب الفاضل، واهتمامه بالتربية هو جزء من منهجه العام في الفلسفة، وهو الارتفاع بالواقع الناقص وتوجيهه نحو الكمال والمثل الأعلى جهد الطاقة.

والغرض من التعليم في نظر أفلاطون هو: وضع كل فرد في وظيفته، ومن ثم في طبقته التي تتمشى مع طبيعته، وهذا هو الهدف الأول، أما الهدف النهائي فهو: الوصول إلى الحكمة وتنميتها عند الفرد، أي أن الهدف من التعليم والاهتمام به هو انتقاء أصحاب الحكمة الطبيعية بالتعرف على استعداداتهم الطبيعية وصقل مواهبهم وتنميتها للوصول بهم إلى الحكم القائم أساساً على التخصص تحقيقا للعدالة.

وللأهمية التعليم في نظر أفلاطون وما له من أثر فعال في نفوس أفراد المجتمع فقد جعله إجبارياً في جمهوريته المثالية، خاضعا لرقابة الدولة. ولعل مشروع التعليم الإجباري الذي تتولاه الدولة كان أعظم تجديد هام اقترح أفلاطون إدخاله على نظم أثينا المألوفة، ويمكن أن يفسر إصراره عليه في "الجمهورية" بأنه انتقاد حاد للتعليم الديمقراطي الذي يترك لكل شخص الحرية في أن يشتري لأطفاله نوع التعليم الذي يعجبه أو الذي يجده في السوق. يقول أفلاطون: "لكي تكون الدولة موحدة يجب أن يكون التعليم موحداً بالمثل. ولكي تكون الدولة عادلة وفاضلة يجب أن نغرس مبادئ الفضيلة والعدالة في نفوس جميع أطفالها،

---

(1) مقارنة بين جمهورية أفلاطون ومدينة الفارابي، د. اللمهدي، ص87-96.

(2) جمهورية أفلاطون، ترجمة حنا خباز، ص83.

وأن يكون هذا منذ نعومة أظفارهم، فلا شيء أخطر من أن نتركهم وحبلهم على غاربهم كما يحدث في أغلب الأمر[1]. ويعيب أفلاطون على تلك النظم الأثينية أنها تحرم الغالبية العظمى من الشعب من التعليم بسبب عدم قدرتها على تحمل مصاريفه[2].

والتعليم عند أفلاطون يقوم على سلسلة من المراحل الدراسية والامتحانات، بهدف الوصول إلى الفئة القليلة أصحاب الحكمة والعقل لكي تكثف عليهم الدراسة ليصبحوا مستعدين لمهمة الحكم والقيادة، فتعليم أفلاطون وإن كان في ظاهره يشمل الجميع إلا أن هدفه الأول من التعليم هو تنمية المعرفة والتفكير السليم عند هذه الفئة الحاكمة وقد عالج أفلاطون نظام التعليم في "الجمهورية" في ثلاث مراحل بالإضافة إلى مرحلة التعليم المنزلي وخلاصة المراحل الأربع كالآتي:

تمسك أفلاطون بالتربية المنزلية حتى سن السابعة، وهي مرحلة الحضانة، التي من خلالها يميز أفلاطون الطبقة المنتجة التي يقف تعليمها عند هذا القدر، فهو يرى أن الدولة يجب أن تشرف على شئون التربية لجميع الطبقات، فتقوم باستلام الأطفال عقب ولادتهم من أمهاتهم مباشرة وترسلهم إلى مربيات عموميات "دور حضانة" وهن موظفات في الدولة لهذا الغرض، وينشأ هؤلاء الأطفال في دور الحضانة العامة مجهولي النسب فلا يعرفون آباءهم أو أمهاتهم، ويتسمرون في هذا الدور إلى سن السابعة، بعدها يجري لهم اختبار مواهب وقدرات، ويفصل الأطفال ضعاف العقول، وهم في نظره لا يصلحون إلا للعمل الجسمي، فهم من طبقة العمال على اختلاف ويوجهون في الحال إلى الأعمال التي يختارونها، سواء في الصناعة أو التجارة أو الزراعة.

أما الأطفال الآخرين الذين أظهروا نبوغاً عقلياً وفكرياً فيلحقون بعد سن السابعة بالمدارس الابتدائية ويستمرون في هذه المدرسة إلى سن الثامنة عشر ويقسم أفلاطون هذه المرحلة إلى قسمين: قسم يتعلم فيه الأطفال الموسيقى[*]. والقسم الآخر للألعاب الرياضية. الموسيقى لتدريب النفس، والرياضة لتدريب الجسم.

وقد نبه "أفلاطون" في نظام تربيته بأن يبدأ الطفل بدراسة الموسيقى، وأن تكون سابقة على الرياضة البدنية، فالموسيقى جديرة بأن تخلق التناسق والتناسب الجسمي. فأفلاطون لما كان من قادة الفكر المثالي لا بد وأن يسمو بالناحية العقلية والخلقية ويفضلها على البدنية. والغرض من دراسة الموسيقى هو تكوين

---

(1) مدخل لقراءة أفلاطون، الكسندر كورايه، ص138.

(2) مقارنة بين جمهورية أفلاطون ومدينة الفارابي، ص122.

(*) إن ما يسميه أفلاطون بالموسيقى يناظر ما نطلق عليه اليوم اسم "العلوم الإنسانية" أو الأدب بوجه عام، أو ما نسميه الآن "بالثقافة العامة" وقصد أفلاطون بالموسيقى دراسة روائع الشعر وتفسيرها كما قصد الغناء والعزف على القيثارة. انظر: الجمهورية ترجمة فؤاد زكريا، ص130.

العادات والأذواق الصحيحة. والتربية البدنية هي تدريب الجسم على التحمل وتحقيق الصحة والقوة للفرد، عن طريق تنمية بدنه وتنظيم غذائه. والهدف من هذه الدراسة هو رعاية النفس في جزئها الغضبي، أعني تنمية صفات الشجاعة والإقدام في الفرد. فالدراسات الأدبية والتدريبات البدنية تهدفان معا إلى تحقيق خير النفس، ولكن بطريقتين مختلفتين[1].

وفي رأي أفلاطون ينبغي أن تكون التربية مشتركة بين الجنسين، فيدرس الأولاد والبنات معاً، كما يلعبون سوياً، وعليهم أن يتجردوا من ثيابهم عند تأدية تمريناتهم، لا فرق في ذلك بين البنين والبنات.

ثم يضع 'أفلاطون' في نهاية المرحلة الأولى من التعليم امتحانا لكشف كفاءات الأفراد وقدراتهم ومدى قابليتهم لتلقي جرعات أخرى من التعليم العالي، فمن يرسب في هذا الامتحان ينضم إلى طبقة العمال، وتنتهي مرحلة تعليمه إلى هذا الحد. ومن يثبت استعداداً وقابلية للتعليم بفضل ذكائهم وكريم أخلاقهم ينتقلون عند بلوغهم الثامنة عشر عاما إلى التعليم العسكري. وهذا التعليم يقضون فيه سنتين يعيشون في المعسكر العام، يتعلمون فيها التدريبات العسكرية وشئون القتال، ثم يجري لهم اختبار قدرات في نهاية المدة، فمن كشفت اختباراته على أنه وصل إلى نهاية الارتقاء الفكري والخلقي لا يمكنه المزيد عليها انتهت فترة دراسته ويتكون من هذه الطبقة طبقة المحاربين أو طبقة الجند وهي الطبقة الوسط بين طبقات المجتمع[2].

أما الذين أظهرت اختباراتهم دلائل عبقرية فذة واستعداد للوصول إلى حد أبعد من ذلك في ميدان العلم والمعرفة فتتألف منهم طبقة الفلاسفة أو حكام المدينة. هذه المرحلة مرحلة التعليم العالي في جمهورية 'أفلاطون المثالية' تستغرق خمسة عشر سنة تبدأ من سن العشرين وتنتهي بسن الخامسة والثلاثين، وهي قاصرة على تعليم الفلاسفة الحكام. وهي بدورها تنقسم إلى فترتين: الفترة الأولى: تستغرق عشر سنوات يدرسون فيها مواد الرياضة بطريقة نظرية خالصة حتى تنهض قواهم الفكرية لأنها تكسب الدارس قدرة على الخوض في المعاني المجردة.

ثم يعقد امتحان في سن الثلاثين لانتقاء الذين يثبتون أعظم كفائه وذكاء وعبقرية في سائر أنواع العلوم المتقدمة، ليواصل معهم أفلاطون الدراسة النهائية في المنطق والفلسفة ومدتها خمس سنوات، وأما الذين يتخلفون في هذا الامتحان يلحقون بطبقة الجند. وتبدأ 'الفترة الثانية' من هذه المرحلة بسن الثلاثين. فالذين تفوقوا في الامتحان النهائي يواصلون دراستهم خمس سنوات أخرى في الدراسات الفلسفية دراسة نظرية، لأنهم في هذا السن قد نضجت عقولهم، فهم لا يستخدمون هذا العلم في السفسطة بل في الوصول إلى الحق، سواء كان الحق في جانبهم أو في جانب معارضيهم. ويستوي في هذه الدراسة النساء والرجال فلا

---

(1) الجمهورية المثالية في فلسفة أفلاطون، ص213.

(2) كتابنا: الفلسفة الإغريقية، ص282-283.

يوجد في جمهورية أفلاطون تفرقة أو تمايز بحسب النوع، فالعبرة عنده بحسب التفوق الدراسي واجتياز امتحانات التصفية وهذه الطبقة هم الذين يهيئون لقيادة الدولة وتولي شئون الحكم.

إذن فدراسة الفلسفة عند أفلاطون تأتي بعد دراسة العلوم كلها، فلا بد لكي يكون المرء فيلسوفا بحق من أن يكون قد استوعب أكبر قدر يستطيع استيعابه من سائر العلوم المختلفة، ثم ينبغي لدارس الفلسفة أن يكون إنسانا ناضجا في قمة النضوج العقلي والفكري. لأن هذه الدراسة تحتاج إلى استخدام ملكات العقل على أوسع نطاق ممكن[1].

تعقيب:

وإلى هنا نستطيع أن نلخص ما وصلنا إليه من نظام التعليم لدى أفلاطون، إن أفلاطون قد عقد عدة مراحل للتعليم ووضع لكل مرحلة امتحانا قاسياً لا مجاملة فيه، الغرض منه الكشف عن كفاءات وقدرات الطلاب، لترقي في السلم التعليمي، فمن يفشل في المرحلة الابتدائية من تعليمه ينتمي إلى طبقة العمال، ومن لا يوفق في المرحلة الثانية يصبح من فئة الجنود، أما القلة التي تستطيع بذكائها اجتياز المرحلة الأخيرة يؤهلون ليصبحوا حكاماً فلاسفة ومن ثم تكثف عليهم الدراسات الفلسفية حتى يتسنى لهم تأمل عالم المثل، وتستمر المرحلة الأخيرة خمس سنوات تنتهي بسن الخامسة والثلاثين، وإلى هنا نستطيع أن نقول إن هذه الدراسة النظرية لا تكفي عند أفلاطون.

فأفلاطون لا يتعجل بتسليم هؤلاء مقاليد الحكم في الدولة، لأن إعدادهم حتى الآن نظريا محضا، ولا بد أن يكمله جانب التطبيق العملي، ويتحقق ذلك بأن يسمح للطلاب بعد تلك السن، أن يخالطوا الناس، وأن يضربوا في الحياة الاجتماعية بسهم وافر، لتصهرهم المنازلة وتحنكهم التجربة، فهنا ستفتح لهم الحياة عن صفحات لم يعهدوها في معهدهم العلمي المنعزل وهكذا يلبثون في مضطرب الحياة العامة مشتغلين بالوظائف الحربية والإدارية كمساعدي حكام لمدة خمس عشرة سنة يكتسبون خلالها خبرة بالحياة العملية. فمن أظهر منهم في هذه الأثناء كفاءة وتفوقا فإنهم يرقون إلى طبقة الحكام الكاملين، أو القضاة أو المشرعين، فيشغلون جل وقتهم في التأمل الذي يهديهم إلى جوهر الخير فيستوحون منه ما يساعدهم على تنظيم بلدهم وإسعاد ساكنيها.

وإلى هنا نستطيع أن نقول إن التعليم في جميع مراحله تقوم به الدولة وعلى نفقتها الخاصة وهو شامل للذكور والإناث، فكما نجد الذكور في الطبقات الثلاث نجد الإناث كذلك فمن النساء العاملات كما أن منهن المحاربات كما أن منهن الفلاسفة والحكام.

---

(1) مقارنة بين جمهورية أفلاطون ومدينة الفارابي، د. المهدي، ص120 وما بعدها. رسالة ماجستير.

شيوعية أفلاطون:

لقد بلغ من تطرف أفلاطون في مثاليته الحد الذي دعاه إلى أن يلغي أهم الحقوق الطبيعية للفرد مثل الملكية الخاصة، وتكوين الأسرة التي تعد من أهم الركائز التي يرتكز عليها المجتمع الإنساني. وقد طبق أفلاطون شيوعيته على طبقة الحراس – أي طبقة الجند والحكام – بكل حيثياتها. فقد قرر عليهم أنه لا يجوز أن يمتلك شخص شيئا ملكية فردية فيما عد الأشياء الضرورية التي تتعلق باستهلاكه العاجل، حتى في تناولهم الطعام أوجب عليهم أن يتناولوه على مائدة واحدة، ويعيشوا في سكنات جماعية، كسكنات الجيش، وألا يمتلك أحد منهم منزل أو متجر أو خلافه وألا يقتنوا الذهب والفضة، بل لا يستعملوه أو يلبسوه، لأنهم في نظره لو فعلوا ذلك لكانوا ماديين ويتطرق الحقد إلى قلوبهم، فيتحولون من رجال حماة للدولة مدافعين عنها إلى أناس حاقدين طغاة متشاحنين مختلفين بل يوجب النظام على الدولة أن تتكفل بكل شيء يحتاجون إليه.

كذلك تنزع من نفوسهم عواطف الأسرة وشواغلها، فيحظر عليهم أن يكونوا أسرة، وإنما يكونون جميعا للجميع، ويختلط الرجال بالنساء، اختلاطا جنسيا ويتصل بعضهم ببعض ولكن لا اتفاقا، بل يقيم الحكام في كل سنة في أحسن الأوقات، وأسعد الطوالع حفلات دينية يعقدون فيها لكل كفء على كفئه من الجنسين زواجا مؤقتا، الغرض منه الأنسال على حسب حاجة الدولة، ويوضع الأطفال في مكان مشترك، يعني بهم فيه أناس خصيصون، وتأتي الأمهات فيرضعنهم دون أن يعرفنهم، فلا توجد بين الحراس قرابة معروفة، ولكنهم جميعاً أسرة واحدة، يعتبر بعضهم بعضاً قريباً له، ولما كان الزواج بين أفراد ممتازين فالغالب أن يكون النسل ممتازاً[1].

هذه هي اشتراكية أفلاطون أو شيوعيته، وهي قاصرة على طبقة الحراس من حكام وجنود. أما عامة الشعب من زراع وصناع وتجار فلهم أن يمتلكوا مصادر الإنتاج تملكا شخصياً، وأن يستغلوها ويتاجروا بنتاجها كما يرون. ولكن تلك الملكية التي سمح لهم بها لا تتعداهم ولا يرثها أبناؤهم أو أقاربهم، وإنما ترجع إلى الدولة بعد وفاتهم كملكية عامة. وبذلك منع ميراث أموالهم لزويهم. ومن حق هذه الطبقة أن تنشئ أسرة، دون أن يقيدها الحكام إلا بغير تحديد النسل، فإن من واجبات الحكام مراقبة المواليد لمنع الزيادة البالغة في عدد السكان، فإن ولد للشعب أو للحراس أطفال في غير الزمن المحدد أعدموا، كذلك يعدم الطفل ناقص التكوين والولد فاسد الأخلاق والرجل الضعيف عديم النفع والمريض الذي لا يرجى

(1) كتابنا: الفلسفة الإغريقية، ص293.

شفاءه. لأن الغاية هي أن يظل عدد السكان في المستوى الذي يكفل سعادة المدينة، وحتى لا يكون في الدولة أحد غير قادر على العمل يعيش عالة على غيره، وبذلك يساهم كل فرد في بناء سعادة الدولة المثلى[1].

حكومة الدولة المثالية:

أما بالنسبة للحكومة فيرى أفلاطون أن الشكل الأمثل لها هو حكومة "أرستقراطية" التي تشترك فيها نخبة من الحكماء والفلاسفة، بمعنى أن يكون الحكام في الدولة فلاسفة لأنهم أقدر من غيرهم على معرفة معاني الخير والكمال ومعرفة حقائق الأمور وكنه الأشياء. هذه أصلح الحكومات لتولي مهام الحكم في هذه الدولة المثالية، والتي سوف تستطيع أن تحقق الخير والعدل والكمال.

ويفضل أفلاطون أن يتولى هؤلاء الفلاسفة الحكم جماعة لأن الحاكم الفرد – وذلك تحت تأثير نشوة الحكم – قد يتورط ويسيء استعمال السلطة وهنا وحتى يضمن أفلاطون عدم طغيان هذه الحكومة أن تكون هناك هيئات نيابية تستطيع مراقبة الحكومة، وهي تعتبر كضمان لتوفير التوازن والاعتدال في نظام الحكم، وذلك على اعتبار أن الحكومة الطاغية تسرف في حب السلطة، بينما الديمقراطية تسرف في حب الحرية، وكلاهما فاسد ولا يحقق العدالة والخير للدولة، فإن الأمر يقتضي المزج بينهما بما يسمح بوجود النظام السياسي الأمثل[2].

تعقيب:

هذه هي جمهورية أفلاطون المثالية، وإنها لأقرب إلى الخيال منها إلى الحقيقة، وإلى الاستبداد منها إلى الحرية، تقوم على فرض البشر كائنات صماء لا إرادة لهم ولا منازع، يخضعون لقوانين بلا مقاومة ويحترمون قيوده التي قيد بها الملكية والزواج والعاطفة الأبوية، وكلها غرائز طبيعية لا تقهر. أخطأ أفلاطون فهم طبيعة المرأة وحقيقة وظيفتها في المجتمع، وأخطأ فهم طبيعة الزواج، إذ جعله مؤقتا خاضعا لاختيار الحاكم، كأن بنى الإنسان عجماوت تقاد. وظن الروابط العائلة مدعاة للأثرة وهي أقوى عامل على إشعار الإنسان بالمحبة النزيهة والعطف الصادق، وفي سبيل استبقاء مدينته صغيرة يسهل تدبيرها لم يتورع عن القول بإعدام الأطفال الزائدين عن الحاجة والضعفاء والمرضى، كأن ليس لهم أنفس يجب احترامها، وكأنه لم يقل

---

(1) دروس في تاريخ الفلسفة، د. مدكور، وكرم، ص22–23. ومقارنة بين جمهورية أفلاطون ومدينة الفارابي، ص138–156. وأيضاً: الفلسفة القديمة، د. عميرة، ص110–111.

(2) جمهورية أفلاطون ومدينة الفارابي، د. المهدي، ص169–190.

إن النفس أشرف وأسمى من الجسم بدرجة طائلة، فيجب أن يحسب لها حساب قبل القوة البدنية والنفع المادي[1].

ومما تجدر الإشارة إليه قبل مغادرة الحديث عن فيلسوف الأكاديمية، أن أفلاطون في حياته وجد أن نظام "الدولة المثالية" هذا، لا يمكن أن يتحقق في الحاضر أو المستقبل نظراً لطبيعة البشر المخالفة لهذه الأمور، وهي بذلك متعذرة التطبيق حتى في بلاده، ولذلك رجع في كتابه "القوانين" كثيراً عما قرره في "جمهوريته المثالية". فأقر بالملكية الفردية في حدود أوسع ونظم أوضح، كما أشاد بفضل الأسرة، كما دعى إلى تعزيز الروابط العائلية، وعدم تقييد الزواج بأي إلزام اجتماعي أو ديني، ولا يرى خيراً في تدخل الدولة للإشراف على الشئون الأسرية وتنظيمها وصونها من الانهيار، ولذلك يحارب حياة العزلة ولا يقر ظاهرة الطلاق أو انفصال الزوجين، لأن هذه الظواهر غير السوية تؤدي إلى تفتيت المجتمع وتنال من وحدته.

فالزواج بعد أن كان في "الجمهورية المثالية" محظوراً على طبقتي الجنود والحكام، أصبح في دولة "القوانين" مقدساً، ويفرض فرضاً على من يبلغ سن الـ 35 عاما من الرجال، فهو إذن إجباري، ولم يعد متروكاً للصدف والمناسبات كما كان في "الجمهورية" ومن يرغب عنه يفرض عليه عقوبات قاسية، ولكنه ظل محافظاً على مبدأه القائل "بتحديد النسل" حتى لا يزيد عدد السكان الزيادة السريعة التي تحول دون إسعاد أفراد الدولة.

والشيء الذي يجب ملاحظته هنا أن وجود دولة "القوانين" الواقعية، بعد دولة "الجمهورية" المثالية، ليس معنى ذلك أن أفلاطون قد أنكر دولته المثالية أو تخلى عنها نهائياً، ولكن كل ما هناك هو أنه رأى أنما أكثر مثالية من أن يستوعبها الأفراد غير المثاليين، وبالتالي أراد أن يقدم لهم صورة جديدة تتفق مع الواقع، مع جعله دولته المثالية مثلاً أعلى يجب أن يسعى الناس إلى تحقيقه قدر المستطاع. فهي نموذج يجب على الدولة فيما يرى أفلاطون أن تحتذى حذوه حتى تصل إلى حالة أو نموذج قريب منه قدر المستطاع. فدولة "القوانين الواقعية" هي الدولة الثانية في الأفضلية بعد الدولة المثالية[2].

هذه هي أهم المسائل السياسية التي عالجها أفلاطون في مؤلفاته، وقد أحدثت نظرياته هذه حركة فكرية واسعة النطاق، وتوفر الباحثون على دراستها وبحثها، فقد أثرت أفكار أفلاطون حول "جمهوريته" في العالم الإسلامي، حيث عرف "الفارابي" جمهورية أفلاطون وتأثر بها في مدينته الفاضلة. كما تأثر القديس "اوغسطين" بها أيضا في "مدينة الله" التي نادى بها.

ومع عصر النهضة بعثت "جمهورية" أفلاطون حيث كتب "توماس مور" كتاب "مدينة الشمس" دعا فيه إلى بعض ما جاء في الجمهورية من شيوعية في الأموال والنساء، وطالب بتطبيقها على جميع الطبقات. وفي

---

(1) دروس في تاريخ الفلسفة، ص23.

(2) مقارنة بين جمهورية افلاطون ومدينة الفارابي، د. المهدي، ص 191 – 205. رسالة ماجستير.

العصر الحديث تأثر به "بيكون" في "أطلنطس الجديدة". وبهذه المبادئ الحديثة التي دعا إليها أفلاطون يمكن أن نراه حيا بأفكاره على مدى مئات السنين التي خلت كتابه "الجمهورية"[1].

ثانياً: أرسطو طاليس [385-322 ق.م]

حياته:

ولد أرسطو طاليس على الأرجح عام 385 ق.م في مدينة "أسطاغيرا" على حدود مقدونية، وهي إحدى المدن الأيونية القديمة. من أسرة اشتهرت بالاشتغال بالطب، ومن أب كان طبيباً لأحد ملوك مقدونيا، الذي كان جدا للاسكندر المقدوني، وقد ذهب أرسطو إلى أثينا حيث أصبح تلميذا " لأفلاطون"، ولبث في الأكاديمية ما يقرب من عشرين عاما قضاها متعلما تارة ومعلما تارة أخرى، ولم تكن حياة أرسطو في الأكاديمية تقليدا محضا لأستاذه أو محاكاة له في كل آرائه، وإنما كثيرا ما خالف رأي أفلاطون، وجرح بعض نظرياته ومن بينها نظرية "المثل" والدولة المثالية.

رحل أرسطو بعد ذلك من أثينا إلى آسيا الصغرى وتزوج بها، ثم استدعاه "فيليب" ليعهد إليه بتثقيف ابنه "الأسكندر" البالغ من العمر ثلاث عشر سنة، وظل يعلم الإسكندر أربع سنوات متصلة، وبعد بضع سنوات عاد أرسطو إلى أثينا وأسس مدرسة في أحد ملاعبها الرياضية، واعتاد أن يلقي دروسه على تلاميذه وهم يسيرون وراءه في الممشى الواقع بجوار الملعب. لهذا سميت مدرسته "المدرسة المشائية" كما سمى أتباعه "بالمشائين"، وفلسفته "بالفلسفة المشائية". وفي أواخر حياته اتهم بالإلحاد فغادر أثينا إلى مدينة "خلقيس" أحد الجزر اليونانية، ومات هناك بعلة معوية عام 322 ق.م، وعمره ثلاث وستون سنة، قضى معظمها في الكتابة والتأليف والتدريس[2].

مؤلفاته:

تعتبر مؤلفات أرسطو كدائرة معارف إنسانية، تتناول جميع العلوم البشرية التي كانت معروفة في العصر الرابع ق.م، فوضع لكل علم كتابا خاصاً، فمنها ما يتعلق بالمنطق، ومنها ما يتعلق بالطبيعة، ومنها ما يتعلق بما رواء الطبيعة، ومنها ما يتعلق بالأخلاق والسياسة، ومنها ما يتعلق بالفن.

---

(1) كتابنا: الفلسفة الإغريقية، ص 320 – 321. وكتابنا: الجمهورية. ص 338 – 339.

(2) تاريخ الفلسفة اليونانية، د. كرم، ص112. دروس في تاريخ الفلسفة، د. كرم، ص24. الفلسفة اليونانية د. بيصار، ص115-116. تاريخ الفكر الفلسفي، د. أبو ريان، 2/ 15.

أما كتبه الطبيعية فأهمها: السماع الطبيعي، الكون والفساد، النفس، الآثار العلوية، التاريخ الطبيعي... الخ. وأهم كتبه في 'الأخلاق والسياسة' هي كتاب الأخلاق النيقوماخية، وفي السياسة كتابه السياسة، وفي 'الفن' كتاب الخطابة وكتاب الشعر. وفي 'المنطق' كتب المقولات، العبارة أو القضية، التحليلات الأولى أو القياس، والتحليلات الثانية، أو البرهان، والجدل، والأغاليط، وهذه الكتب تعتبر الأولى في بابها إذ أن أرسطو هو أول من جعل المنطق علماً خاصاً، وحصر مسائله ورتبها.

أما كتب أرسطو فيما 'وراء الطبيعة' فيؤلفها في مجموعة واحدة يطلق أرسطو على موضوعها اسم 'العلم الإلهي' أو الفلسفة الأولى[1].

منطق أرسطو:

إن المنطق كقانون للفكر منظم لعملياته، وكميزان للبحث العقلي ضابط لصحيحه من فاسده، هو وحده الذي يصلح في نظر 'المعلم الأول' لأن يكون آلة ارتباط بين عالمي الحس والعقل، وبه وحده كذلك ترتبط كليات هذا الوجود بجزئياته، وكذلك كلياته وجزئياته بعضها ببعض. ومن هنا كانت عناية أرسطو بالمنطق عناية كبيرة، إذ كان هو أول من نظمه كعلم له موضوع معين يتميز به عن سائر العلوم، وكان كذلك أول من بوب أبوابه وفضل فصوله، ووضع أجزائه على النحو الذي نراه عليه الآن، ولهذا سمي أرسطو 'بالمعلم الأول'. ولا يكاد يختلف منطق أرسطو عن المنطق الصوري الذي لا نزال نتدارسه حتى الآن إلا فيما زاده المتأخرون من الشكل الرابع من أشكال القياس، والقياس الشرطي من أنواع الأقيسة.

ولقد قسم 'الغربيون' في العصور الحديثة المنطق إلى قسمين، منطق الصورة، ومنطق المادة، وقد عني أرسطو بأولهما فقط، أما ثانيهما فلم يبحث إلا في العصور الحديثة، ويعد أرسطو مؤسس علم المنطق الصوري وواضع قواعده، وقد سمي بالمعلم الأول، لأنه أول معلم لعلم المنطق[2]، إذ لم يكن قبله علماً. والحقيقة أن منطق أرسطو هو الذي خلد ذكره على مر التاريخ.

فلسفة أرسطو:

تمثل فلسفة أرسطو الفكر اليوناني في أرقى مراحله وأعظم أطواره، ولها أثرها النافذ في الفكر الإنساني عامة، والفكر الإسلامي خاصة. ولا زالت موضع عناية الباحثين تقديرا وإعجاباً فيما يتعلق بالناحية النفسية والأخلاقية، ولقد كان أرسطو يعني بالتجربة الواقعية والاستقراء العقلي، ومن ثم عرفت

---

(1) راجع: كتابنا: الفلسفة الإغريقية، ص325-332.

(2) قصة الفلسفة اليونانية، ص229. الفلسفة اليونانية مقدمات ومذاهب، ص123-124. وكتابنا: الفلسفة الإغريقية، ص333-337.

"فلسفته بالواقعية"، كما عرفت فلسفة أستاذه "أفلاطون بالمثالية"، وإن كنا نرى أن الفلسفة على اختلاف ألوانها تهدف إلى المثالية والسمو بالإنسان إلى الكمال. إن لم يكن في حقيقة أمرها وواقعها ففي نظر أصحابها على الأقل. وللتعرف على فلسفة أرسطو يقتضينا البحث أن نعرض لأرائه في الطبيعة، وما بعد الطبيعة، والأخلاق، والسياسة.

أولاً: الطبيعة:

لعلك لاحظت فيما سبق أن أفلاطون يقرر: أن الوجود الطبيعي وعالم الطبيعة الذي نعيشه ليس وجودا حقيقيا وإنما هو وجود خيالي وأشباح للوجود الحقيقي الذي يتمثل في عالم المثل. ولكن أرسطو لم يتقنع بهذه الفكرة "فكرة المثل" ونقدها ورفضها، ورأى أن الوجود الطبيعي هو الذي يتعلق بالمادة في الواقع فهو وجود واقعي كما هو وجود ذهني.

والعالم الطبيعي يتكون من مادة وصورة، والمادة قبل أن تتشكل تسمى "هيولى" فإذا تشكلت على هيئة خاصة كانت مادة في صورة معينة، ومن خصائص المادة التغير والحركة، ومن ثم يعنى أرسطو بدراسة الحركة وملحقاتها من الزمان والمكان والخلاء، وما دامت المادة تتغير وتتحرك فإن الموجودات الطبيعية تترقى وتتطور من أدنى إلى أعلى، فهو تطور منطقي فالأعلى يكون فيه الأدنى وزيادة.

وعلى هذا النمط من التغير والتحرك يرى أرسطو: أن العالم نوعان: عالم أدنى: وهو العالم الأرضي ويتكون من عناصر: الماء والهواء والنار والتراب، وهذا العالم يخضع للكون والفساد، لأنه يتألف من عناصر ثقيلة قابلة للفساد والاجتماع والتفرق، والنمو والنقص، وأرقى أنواع العالم الأرضي هو "الإنسان". والعالم الثاني عالم أعلى: وهو عالم الأفلاك، وهو أرقى من العالم الأرضي، وهو متمم له في هذا الوجود، ويتدرج في الرقي إلى أن يصل إلى قمته العليا فيكون "الإله" الذي هو في قمة العالم العلوي[1].

فالعالم عند أرسطو بهذا الوضع بعضه أرقى من بعض، "فالإنسان" هو أرقى العالم الأرضي، لتميزه عن غيره بالعقل، ثم يأتي بعده عالم "الأفلاك" الذي يرى أرسطو أن لها قوى عاقلة أقوى مما في الإنسان، وفي ذروه هذا العالم العلوي [الإله] الذي يرى أرسطو أنه صورة محضة مجردة عن المادة لا يحده زمان ولا مكان[2].

---

(1) تاريخ الفلسفة اليونانية، د. كرم، ص133 وما بعدها. الفلسفة القديمة، د. عميرة، ص133 وما بعدها بتصرف.

(2) كتابنا: الفلسفة الإغريقية، ص351.

ثانياً: الوجود عند أرسطو:

يفرق أرسطو بين نوعين من الوجود، أحدهما واجب الوجود، والثاني ممكن الوجود، ويستدل بالثاني على الأول. فواجب الوجود هو المقابل للممكن والمغاير له، والعقل يتصوره بالضرورة عند تصور الممكن. لأن انتقال الممكن من حال القابلية إلى حال الوقوع يستدعي حركة، والحركة ليست من ذاته "أي الممكن" بل من أمر خارج عنه، وإذا كان الأمر ممكنا لزم فيه ما لزم الممكن الأول.. ويتسلسل هكذا إلى غير نهاية، فلزم أن يكون هناك موجوداً آخر ليس من جنس ممكن الوجود. ويطلق عليه أرسطو اسم "الآلهة" ويجعله أصل العالم[1].

ويصف أرسطو ممكن الوجود بأوصاف منها: أن يكون قابلاً للوقوع، ومفتقر في تحركه نحو الوقوع إلى الغير، وعدم ثباته واستقراره، وعدم تمامه أو نقصانه. وممكن الوجود يعني به أرسطو "العالم الطبيعي" الذي سبق الحديث عنه.

أما خصائص واجب الوجود فهي:

1- أنه غير متحرك. لأن التحرك هو الانتقال من حال القابلية إلى الوقوع، والواجب واقع بالفعل.

2- أنه غير محتاج إلى الغير، لأنه إذا انتفى تحركه، انتفى احتياجه إلى الغير إذ الاحتياج كان من أجل الحركة فهو إذن قائم بنفسه.

3- أنه ثابت ومستقر على حالة واحدة، لأن مرجع عدم الثبات وعدم الاستقرار هو انتقال الممكن من حال إلى حال، حتى يتم تصوره وتشكله، والواقع بالفعل أو واجب الوجود تام، وإذا كان كذلك فهو على حالة واحدة مستقرة ثابتة.

4- أنه واحد، لأنه لو كان متعدداً، لكان هناك تغاير بين أفراده بقدر عددها.

5- أنه بسيط في وحدته، على معنى أنه ليس مركباً من أجزاء لأنه لو لم يكن كذلك لكان متعدداً، والتعدد يقتضي التغاير.

6- ليس مسبوقاً بمادة، لأنه لو سبق بمادة لم يكن تاما من أول الأمر ولكان محتاجاً إلى حركة في تمامه، وبهذا يكون ممكنا لا واجباً. والفرض أنه واجب[2].

---

(1) الوجود عند فلاسفة اليونان، د. علي حسن، ص130-131، نقلاً عن الجانب الإلهي، د. محمد البهي.

(2) السابق، ص132

ثالثاً: الإله في نظر أرسطو:

يتفق كل من أفلاطون وأرسطو في أن الكون ليس وليد الصدفة وإنما هو موجود بقوة حكيمة مدبرة. هذه القوة تتصف بكل صفات الكمال وتتنزه عن كل صفات النقص، أما عن طريقة التعرف والوصول إلى معرفة الإله فقد اختلف الفيلسوفان: "فأفلاطون" يرى: أن الوصول إلى الإله لا يكون إلا عن طريق الفكر، وعالم العقل، أي المفاهيم الذهنية لتصل إلى عالم المثل، لأن الإله هو مثال المثل، وهو وحده الأزلي الفاعل لكل شيء والعالم بكل شيء في الكون، صغيراً كان أو كبيراً.

أما "أرسطو" فيرى أن الوصول إلى الإله يكون بالترقي مع سلم الطبيعة والبحث في عللها المؤثرة حتى نصل إلى العلة الأولى التي هي مبدأ لكل شيء وهي "الإله" فالإله عنده علة العلل، وهو أزلي وهو المحرك الأول لهذا العالم. لأن هذا العالم من خصيصته التحرك وهذه الحركة ليست من ذاته، وإنما هي من علة خارجية عنه، وهذه العلة هي المبدأ الأول لوجوده، فهي المحرك له، وفي نفس الوقت غير متحرك، لأنه لو كان متحركاً لاحتاج إلى علة محركة له، فيلزم الدور والتسلسل وهو باطل[1].

وهذا الإله الواحد المنزه عن كل نقص والمحرك الأول وعلة العلل، هو في نفس الوقت لا يعقل إلا ذاته، ولا يعلم إلاّ إياها لأن العلم الإلهي أشرف العلوم، ومن ثم فهو لا يعلم شيئا عن هذا العالم الذي يحركه لأن هذا العالم مليء بالنقائص والعلم به نقص لا يليق بذاته، حيث يجب تنزيه الإله عن إدراك النقائص. "فعلم الله إذن لا يتعلق إلا بذاته، ووظيفته الدائم هي التأمل في ذاته ومشاهدته نفسه، ولا علم له بالمفردات الحسية، ولا بالجواهر العقلية المتركب منها عالم المفارقات"[2].

يقول أرسطو: "لأنه لا يناسب مقام المبدأ الأول أن يدخل عقله ما هو أدنى منه في الوجود، كيف يعلم من هو منزه عن كدر المادة، ما في العالم من الأدناس والأكدار، والفواحش من غير أن ينقص من صفاته شيء،... فالأول أن يقال إنه ليس للإله علم بغيره فالواحد البسيط لا يعلم إلا الواحد البسيط"[3].

هكذا يقرر "أرسطو" أن الإله جاهل بما في الكون الذي يحركه، وليس ذلك فحسب بل هو أيضا لا يدبر شئونه وإنما الحركة التي نشاهدها في هذا العالم إنما هي نتيجة الحركة الأولى له وهي أمر طبيعي، "لأنه يتحرك بدافع الشوق الطبيعي ليترقى من أدنى إلى أعلى متجهاً إلى المبدأ الأول "الإله". وواضح من هذا أن الإله في نظر أرسطو لم يخلق العالم من عدم لأن المادة أزلية فهو محرك العالم فقط[4].

---

(1) كتابنا: الفلسفة العامة والأخلاق ص90-91 ط 1993م.

(2) مشكلة الألوهية، د. غلاب، ص46. وقارن: الطبيعة وما بعد الطبيعة د. يوسف كرم، ص161.

(3) السابق، ص46-47، نقلاً عن تاريخ المذاهب الفلسفية، لسانتلانا.

(4) كتابنا: الفلسفة العامة والأخلاق، ص91. وكتابنا: الفلسفة الإغريقية، ص364.

وفي رأينا أن أرسطو، زلت قدمه وسقط سقطة لا تغتفر له، فضلا عن التناقض العقلي الظاهر، فمن أين الكمال الذي يوجبه بإله ما دام ينفي عنه العلم بالعالم الذي يحركه؟ فكأن الإله عنده قوة صماء خرساء جاهلة، خارجة عن العالم لا تدري عنه شيئا. إذ أنه يتصور الإله منطوياً على نفسه، ومقصوراً على برجه العاجي، غير عالم بشيء من الكون، ولا مريدا لما يجري فيه من أحداث، فهو بهذا ينفي التدبير الإلهي للعالم عن الإله.

رابعاً: الأخلاق الأرسطية:

المعلم الأول، عالم بالأخلاق دقيق، وخبير بالنفس الإنسانية عميق، وله أثره الذي لا ينكر في الفلسفات على مر العصور والأجيال، غير أنه تقاعس إلى الأرض ونعم بها وأخلد، ولم يرق بنفسه إلى السماء ليسعد ومن ثم جاءت أخلاقياته فارغة من السمو الروحي الذي يملأ النفس جمالا وبهجة. ثم إن منهجه الأخلاقي يعتمد على التجربة الواقعية والاستقراء العقلي، وليس الاستقراء العلمي المعروف، ومن ثم اتسم مذهبه بالواقعية، كما عرف مذهب أستاذه بالمثالية، وإن كانت المذاهب الأخلاقية كلها في نظرنا مثالية، إن لم تكن في حقيقتها وواقع أمرها، ففي نظر أصحابها على الأقل لأنها تنشد الكمال إلى السمو بالإنسان.

سبق أن قلنا أن منهج أرسطو الأخلاقي يعتمد على الاستقراء والتجربة الواقعية وذلك لأن الأخلاق في نظره متغيرة دائماً، ولذا يجب أن نستعين في التعرف عليها بحكمة الحكماء وسير الفضلاء. لأن الرجل الفاضل الذي يعرف الخير بالتجربة أقدر على اكتساب معرفة صحيحة بهذا الخير واستخلاص المبادئ الحاصلة عليها بلا شك. كما ينبغي أن تعرف أن الاستقراء الأرسطي هو الاستقراء العقلي القائم على أساس من الملاحظة الخارجية للأشياء، وليس هو الاستقراء العلمي الحديث، لأن ذلك لم يكن معروفاً في عصر فيلسوفنا. يؤكد هذا ما ذهب إليه أحد الباحثين، حيث يقول: "الاستقراء كدليل عام عرفه أرسطو وتكلم فيه... ولكنه كان استقراء يعتمد على العقل والملاحظة الخارجية. وذلك لعدم تقدم العلوم الطبيعية وعدم وجود الآلات الميكانيكية والمعامل الصناعية في ذلك الحين"[1].

والآن وبعد أن تعرفنا على الاستقراء الذي يعتمد عليه المعلم الأول في منهجه الأخلاقي نبتدأ الآن بالتعرف على النفس والمعرفة في فلسفته الأخلاقية.

---

(1) المرشيد السليم، د. عوض جاد حجازي، ص162.

أرسطو والنفس:

من أهم مباحث أرسطو في الفلسفة الأخلاقية رأيه في النفس الإنسانية خاصة، والنفوس عامة، ثم كيفية تحصيل النفس الإنسانية لمعارفها. فأرسطو في منهجه الأخلاقي يصدر عن رأيه في ثنائية الإنسان، وأنه جسم ونفس، ولذا نراه يغوص في أعماق النفس الإنسانية ليتعرف على كوامنها، ويقف على خفاياها، لأنه يعتقد أن العلوم العقلية والخلقية إنما تنشأ من رجوع النفس على ذاتها وتعرف أحوالها[1].

يرى أرسطو أن النفس صورة الجسم الحي، لا توجد بدونه، ومعنى أنها صورة الجسم الحي: أنها مبدأ الأفعال الحيوية على اختلافها. والأفعال الحيوية: هي: النمو، والإحساس، والنطق أو العقل، ويتبع وجود الحس الشعور باللذة أو الألم، فيتبع هذا الشعور النزوع نحو اللذيذ والبعد عن المؤلم، وهذا لا يكون إلا بالقدرة على الحركة في المكان، لذا كان أكثر الحيوان قادراً على الحركة المكانية. بخلاف النبات، فإنه لا يشعر بلذة ولا ألم، فلا يسعى لتحصيل الأول أو الفرار من الثاني. وإذن فالنفس مبدأ النمو، والحس، والنطق – العقل –، وما يتبع ذلك من النزوع، والحركة المكانية، لذلك عرف أرسطو النفس بأنها: "ما به نحيا، ونحس، ونعقل، وننزع، ونتحرك في المكان"[2].

ولا يشترط في النفس الجمع بين الحس والعقل،... الخ كما يتبادر من واو العطف، بل المراد أن النفس مبدأ لهذه الأمور جميعها أو بعضها على حسب مرتبة الكائن الحي.

ومن هنا يرى أرسطو أن النفس ثلاثة أنواع: هي:

1- النفس النباتية: وبها يشارك الإنسان النبات في التغذية والماء. وتسمى بالنفس النامية: حيث أنها مشتركة بين الأجسام الحية جميعاً. وسميت "نباتية" لأنها موجودة في النبات دون الحس والعقل، وهي أدنى أنواع النفوس، وهي أساس الحس والعقل، حيث لا يوجد الحس والعقل بدونها في الحيوان الأعجم والحيوان الناطق. وللنفس النامية وظيفتان: "النمو، والتوليد"، فالنمو يكون بالتغذية وهي لحفظ الفرد، والتوليد يكون بالنسل الذي يحفظ النوع. "فبالتوليد يبقى الكائن المائت، لا هو هو، بل شبيهاً بنفسه، لا واحداً بالعدد، بل واحد بالنوع"[3].

2- النفس الحاسة: وبها يشارك الإنسان الحيوان في الإحساس والشعور وتنحصر وظائفها في فعل واحد، وهو الاتصال بالعالم الخارجي، ونقل صورة إلى الداخل، والنفس الحاسة تختلف كمالا باختلاف أنواع الحيوان، وفي الأنواع العليا نجد الحواس مؤلفة من قوى الحواس الخمس الظاهرة المعروفة، ومن الحواس الباطنة وهي: الحس المشترك، والمخيلة، والذاكرة. ولكل حاسة من الحواس

---

(1) كتابنا: الفلسفة العامة والأخلاق، ص92.

(2) الفلسفة القديمة، ص39. تاريخ الفلسفة اليونانية، د. كرم، ص156. دروس في تاريخ الفلسفة، ص31.

(3) تاريخ الفلسفة اليونانية، 157. وكتابنا: الفلسفة الإغريقية، ص386.

الخمس الظاهرة اختصاص في النقل إلى الداخل، وهي لا تدرك من الشيء إلا صفاته، فتدرك من قطعة الذهب مثلا أنها صفراء، وأنها ثقيلة الوزن أو خفيفة، وأنها خشنة أو ملساء، ولكنها لا تدرك ما وراء ذلك من جوهر الشيء وقوامه الذي اتصف بهذه الصفات، أي أنها تدرك الصورة لا الهيولى.

وجميع الإدراكات التي تأتي عن طريق الحواس الخمس تتجمع في مركز خاص يسمى: بالحس المشترك: الذي هو قوة تنتهي إليها الإحساسات الظاهرة، فتؤلف بينها، فتدرك مثلاً أن هذه الوردة الحمراء طيبة الرائحة، وأن هذه التفاحة الحمراء لذيذة الطعم، فتجمع بذلك بين احساسيين مختلفين.

و المخيلة: هي القوة التي تتجمع فيها صور الأشياء حتى بعد زوالها من أمام الحواس الظاهرة، وتستعيدها فتدرك الشيء في حال غيبته، وهذه القوة هي مصدر الصور التي تتراءى لنا في الأحلام.

و الذاكرة: قوة تدرك أن الصورة الماثلة الآن في الإحساس أو في المخيلة هي صورة شيء قد سبق إدراكه، فهي تتعلق بالماضي، وقد تؤدي وظيفتها عفواً فيسمى ذلك ذكراً، أو بالإرادة فيسمى فعلها تذكراً. والتذكر خاص بالإنسان لأنه يستلزم الإرادة والتفكير في صور الماضي وما بينها من ترابط أو تداع للاهتداء إلى الذكر المفقود[1].

3- النفس الناطقة: وبها يكون الحكم والإدراك والإرادة والاختيار، وبهذا النوع من النفس يمتاز الإنسان عن الحيوان. فالنفس الناطقة هي نفس الإنسان، ولها وظيفتان خاصتان بها وهما: العقل والإرادة، وتجمع إليها وظائف النفس النامية، ووظائف النفس الحاسة.

فالعقل هو: إدراك المجردات، وله فعلان آخران هما: الحكم، والاستدلال، أي تأليف المعاني المجردة في قضايا وأقيسة للانتقال من المعلوم إلى المجهول، ولما كان موضوع العقل مجرداً كليا كان العقل مفارقا للمادة أو روحياً، أي غير متحد بعضو يشاركه في فعله، كما تشارك العين قوة الإبصار[2].

تدرك القوة الناطقة جميع الجواهر الموجودة في الطبيعة لا من جهة كونها محسوسة، إذ أن هذا وظيفة الحواس الظاهرة، بل من ناحية كونها مجردة عن المادة التي تشخصها، فمثلاً أنت تحس البرودة والحرارة بحاسة اللمس، إلا أنك تدرك معناهما بالقوة الناطقة، وكذلك تدرك زيد وعمرو بحاسة البصر، وكذلك تدرك منهما المعنى المشترك وهو الإنسانية بالقوة الناطقة.

ويذهب أرسطو إلى أن النفس الناطقة لها جانبان مختلفان: الأول سلبي: ويسمى العقل بالقوة، ووظيفته تقبل صور الموجودات، وهذا الجانب من النفس يفسد ويتلاشى بفساد الجسم، فليس له خلود بعد فناء الجسم، لأنه لا يمكن أن يوجد بغير الجسم، وهذا الجانب يشمل الإحساس والحس

(1) دروس في تاريخ الفلسفة، ص32. وأيضاً: كتاب النفس، لأرسطو، ص59 والفلسفة الإغريقية د. أحمد غلاب، 2/ 84-85.

(2) السابق نفس الصفحة.

المشترك والمخيلة[1]. الثاني إيجابي: ويسمى العقل الفعال، وبه ينتقل الجانب السلبي من القوة إلى الفعل، وهذا الجانب الإيجابي أزلي أبدي، جاء إلى الجسم من خارج، ويفارقه عند الموت، وهو عام لكل الناس، فهو أشبه بالشعاع النوراني ينبعث من الله "المبدأ الأول" فيوجد في النفوس جميعا ثم يعود بعد فناء الأجسام إلى المبدأ الذي صدر عنه فيتلاشى فيه كما كان من قبل. وفي ذلك يقول الدكتور قاسم: "لقد وصف أرسطو هذا العقل بصفات تسمو به عن عالم الإنسان، وعن هذا العالم الطبيعي فقال: لا يستطيع المرء القول بأن هذا العقل يفكر تارة ولا يفكر تارة أخرى، فمتى فارق البدن فإنه يصير إلى ما كان عليه، وهو وحده الذي لا يموت وهو الخالد، في حين أن العقل المنفعل قابل للفساد[2].

نخلص مما سبق: أن النفس الناطقة لدى أرسطو نوعان: نفس خاصة: وهي الجانب السلبي، وهي خاصة بكل فرد من أفراد الإنسان، وتشمل الإحساس والحس المشترك والمخيلة، وهذه النفس صورة الجسم تفسد بفساده. نفس عامة: وتسمى العقل الفعال، وهو واحد عند كل أفراد الإنسان، وهو الباقي بعد فناء الأجسام، فهو لا يهلك لأنه أزلي أبدي لا أول له، ولا نهاية، قد جاء إلى الجسم من الخارج، أي جاء من الإله، لأن الإله هو العقل المطلق، فهو يعود إليه بالموت[3].

أرسطو والفضيلة:

لا يرى أرسطو أن الفضيلة تصدر عن القوى النفسية، كما هو منهج أستاذه أفلاطون، ولكنه سلك مسلكاً آخر على ضوء ما قرره من ثنائية الإنسان في النفس والجسم، ومن ثم يرى أن الفضيلة تصدر عنهما معاً، وأن الانفعالات كالغضب والخوف والحب والبغض تصدر عنهما كذلك، حيث يتأثر العضو الحساس بالشيء المحسوس فيحدث انفعالاً في النفس، وبتحكم العقل في هذه الانفعالات تكون الفضيلة. وهي على هذا "صنفان": الأول: فضيلة عقلية: وهذه تستفاد بالتعليم وتحتاج إلى التجربة والممارسة والحكمة العملية لاختيار أنسب الطرق لتحقيق أنسب العمليات وأفضلها. والثاني: فضيلة خلقية: وهذه تنمو بالتعود، إذ لا بد لهذا النوع من الفضيلة من المران الطويل، فلا يكفي كما يقول أرسطو أن يعلم ما هي، بل يلزم على ذلك رياضة النفس على حيازتها واستعمالها[4].

---

(1) كتاب النفس لأرسطو، ترجمة وتحقيق، د. أحمد فؤاد الأهواني، ص44.

(2) في النفس والعقل بين فلاسفة الإغريق وفلاسفة الإسلام، د. محمود ق اسم، ص187.

(3) كتابنا: الفلسفة العامة والأخلاق، ص95.

(4) الأخلاق لأرسطو، ترجمة أحمد لطفي السيد، 2/ 3160 تاريخ الفلسفة اليونانية، ص193-197.

والفضيلة عند أرسطو هي: "ملكه اختيار الوسط العدل بين إفراط وتفريط كلاهما رذيلة"[1].

ونعني "بالملكة" أنها حال للنفس مكتسبة بالمران والتكرار حتى أصبحت طبيعة ثابتة. فلا يعد الرجل سخيا، أو عدلاً، أو عفا حقا إلا إذا سخا، أو عدل، أو عف، دائماً ومن غير عناء. وهكذا يقال في جميع الفضائل. أما إذا كان الفعل الفاضل مفرداً أو متكرراً في فترات بعيدة فإنه لا يكون بينه وبين الفعل الصادر عن ملكة الفضيلة إلا شبه ظاهري، لأنه غير صادر عن حال راسخة في النفس، فلا يكون فضيلة.

وأرسطو حين يقرر أن [الفضيلة ملكة اختيار الوسط العدل] لا يقصد بالوسط، الوسط الرياضي - الحسابي - المحدد، الواقع على مسافة واحدة من طرفين فلا يتغير، بل يقصد وسطا إضافيا اعتبارياً يختلف باختلاف الأفراد والظروف التي يواجهونها، كما يتفاوت بتفاوت أحوال الفرد نفسه. فالكرم مثلاً بالنسبة للفقير غيره بالنسبة للغني، كما أنه بالنسبة للفرد نفسه حال فقره غيره حال غناه، لذلك نعد الشجاعة مثلاً وسطا عدلاً بين إفراط هو التهور وتفريط هو الجبن، ونعد السخاء وسطاً عدلاً بين إفراط هو التبذير وتفريط هو التقتير، ونعد العفة وسطاً عدلاً بين إفراط هو الشره وتفريط هو الجمود. ويدل على أن الوسطية الأرسطية اعتبارية لا حسابية، أن كلا من الشجاعة والسخاء والعفة، تتفاوت في أوساطها بتفاوت الأفراد واختلاف الظروف. فإذا سخا الفقير بدرهم وعد ذلك جوداً بالنسبة إليه، لا يكون كذلك بالنسبة لغنى كثير المال، بل يعد ذلك بخلاً ونقصاً، فالوسط اعتباري لا حسابي. ثم إن الوسط الفاصل اعتباري لا حسابي حتى مع غض النظر عن الشخص وظروفه. وذلك أنه أميل لأحد الطرفين منه للآخر، فالشجاعة أقرب إلى التهور منها إلى الجبن، والسخاء أقرب إلى التبذير منه للتقير، والعفة أقرب لجمود الشهوة منها للشره، أي أنه تارة يكون أقرب للإفراط، وطوراً يكون أقرب للتفريط.

ومما تجب ملاحظته: أن الفضيلة وإن تكن من حيث ماهيتها وسطا بين طرفين مرذولين، إلا أنها من حيث الخير حد أقصى، وقيمة عليا، إذ أن الوسط هو ما تعنيه الحكمة بعد تدبير جميع الظروف، وهو ما يجب فعله هنا والآن "فهو خير بالإطلاق، تابع لنية الفاعل لا لكمية المفعول"[2].

ومما تقدم نرى أن "أرسطو" يخالف "سقراط" في فهمه للفضيلة حيث جعلها سقراط في عمل العقل وحده، حين قرر: أن الفضيلة في المعرفة وحدها، وأن الإنسان إذا فكر تفكيراً مستقيماً عمل عملاً مستقيماً، لذا نرى أن أرسطو ينقد سقراط في نظريته هذه ويأخذ عليه أنه نسي أو تناسى عامل الشهوة في الإنسان، مع أنه عنصر فعال في توجيه أعماله، فقد يفكر الإنسان تفكيراً جيداً، ويعلم الخير والشر، ولكن تتغلب عليه الشهوة فتغويه ويقع في الشر وهو عالم به أنه شر[3].

---

(1) دروس في تاريخ الفلسفة، ص35. تاريخ الفلسفة اليونانية، ص190.

(2) دروس في تاريخ الفلسفة، ص35-36.

(3) كتابنا: الفلسفة العامة، ص96.

وهناك فرق آخر بين مذهبي سقراط وأرسطو في حرية الإرادة، فعند سقراط أن التفكير الصحيح يستتبع حتما العمل الصالح، وهذا معناه: أنه ليست للإنسان حرية إرادة الاختيار بين الخير والشر. لأن الإنسان الذي يفكر تفكيراً صحيحاً لا يفعل الخير اختيارا بل جبراً، وعلى العكس من ذلك أرسطو فهو يقرر أن الإنسان يفعل الخير أو الشر باختياره، وأنه قادر على فعل كل منهما على حسب إرادته[1].

أرسطو والسعادة:

السعادة هي الغاية التي ينشدها أرسطو من وراء الأفعال الإنسانية. فهو يقرر أن السعادة لا تكون إلا في الخير الأعلى، وهو مزيج من اللذة المرغوب فيها والخيرات الخارجية التي لا يستغنى عنها، ومنها الأصدقاء والثروة والجاه النفوذ السياسي. كما أن هناك أشياء أخرى يكون الحرمان منها مفسداً لسعادة الذين تعوذهم تلك الأشياء، منها شرف المولد والعائلة السعيدة والجمال. ويرى أرسطو أن السعادة القائمة على الأشياء الخارجية سعادة ناقصة حيث يقول: إن السعادة على التحقيق شيء نهائي كامل مكتف بنفسه، ما دام أنه غاية جميع الأعمال الممكنة للإنسان[2].

ومن الملاحظ أن أرسطو أسرف في التقدير باشتراطه الأشياء الخارجية واعتبارها عناصر ضرورية لتحقيق السعادة، لأن في هذا طغيان للجانب المادي في الإنسان على حساب الجانب الروحي منه، ومن ثم لا يتحقق التوافق بين النفس والجسم كما هو المطلوب. ثم إن السعادة في نظر أرسطو دنيوية محضة، يحصل عليها الإنسان في الدنيا فقط، ولا تتحقق في حياة أخرى، لأن أرسطو لا يقول بحياة أخرى تحيا فيها النفوس على أساس من السعادة أو الشقاء حسبما قدمت من أعمال، وعلى أساس من المسئولية والجزاء، وما دام أرسطو لا يقول بحياة أخرى فإن في هذا كما يرى أحد الباحثين: مدعاة إلى الأنانية البشعة التي تدفع الإنسان لتحقيق سعادته من أي طريق، ولو على حساب الآخرين، ولم يستطع أرسطو الخروج على تقاليد وعرف بيئته وهو يقعد لأخلاق إنسانية فاضلة، فقال بالرق وضرورته، وأن بعض الناس خلقوا عبيداً وبعضهم أحراراً، وطالب برفض المساواة بين بني الإنسان،... وخص الأقلية بأحسن الأشياء، وطالب الأكثرية بالقناعة،.. وإن كانت الأقلية عنده متمثلة في الفلاسفة وأصحاب النفوس الكبيرة، والأكثرية مجرد وسائل إنتاج[3].

ثم إن السعادة حسبما يرى أرسطو تدفع صاحبها إلى ترك الواجب الإنساني، خاصة إذا كان هذا الواجب يحرمه شيئا من الخيرات التي هي ضرورية لتحقيق سعادته، التي هي غاية الحياة في نظره، وفي هذا

---

(1) كتابنا: الفلسفة الإغريقية، ص422.

(2) الأخلاق: لأرسطو 1/ 192.

(3) الفلسفة الخلقية، د. توفيق الطويل، ص62.

يقول سانتهلير: "من الخطأ الفاحش أن تكون غاية الحياة هي السعادة، فإن في هذا سوء مشاهدة الأشياء وتضليلاً للضمير معاً، لأن الإنسان لا يبحث عن السعادة في كل أفعاله، بل هناك أحوال عديدة يقتدى المرء فيها الواجب الذي هو أغلى من المنفعة بكل ما يسمى سعادة بمحض اختياره دون أن يكون بطلاً"[1].

خامساً: السياسية:

ينظر علم الأخلاق في أفعال الإنسان بما هو إنسان، ويدبرها على هذا الاعتبار، فهو علم عملي. والإنسان مدني بالطبع، لا يبلغ كماله إلا في المدينة وبمعونتها، ولتدبير المدينة علم خاص هو العلم السياسي، فكما أن الفرد جزء من المدينة، فإن علم الأخلاق جزء من العلم السياسي. والعلم السياسي رأس العلوم العملية جميعاً، يستخدمها لغايته وخيره، يستخدم فن الحرب والاقتصاد والبيان، ويستخدم علم الأخلاق لتقرير ما يجب فعله وما يجب اجتنابه، أي لتنظيم الحياة بالقانون. فغايته تشمل غايات العلوم الأخرى، وهذه الغاية هي بعينها غاية الفرد وخيره، إلا أنها أرفع وأجمل، من حيث إنها أوسع تمتد إلى الشعب بأكمله[2].

وبنظره فاحصة يتضح لنا: أن أرسطو يهدف من ذلك إلى أن الدولة هي الأقدر على رعاية الأخلاق وحمايتها، فهي التي تقوم الأفراد وتعدل من سلوكهم، وهذه حقيقة صادقة، وبهذا يتفق أرسطو مع أستاذه أفلاطون الذي يرى أن الدولة حامية الأخلاق من الانحراف والفساد. وهذا حق لأنه إذا صلح الراعي صلحت الرعية بلا شك، ومن المدهش كما يقول أفلاطون: أن يحتاج الراعي إلى رعاية[3].

مكونات المجتمع الأرسطي:

فإن أول جماعة هي الأسرة، والغرض منها القيام بالحاجات اليومية وتليها القرية: وهي اجتماع عدة أسر لتوفير شيء أكثر من الحاجات اليومية، فهي تسمح أكثر من الأسرة بتقسيم العمل، وبإرضاء حاجات أكثر تنوعاً، وبحماية أتم من الغارات التي تأتي من قبل الإنسان والحيوان. وتلي القرية المدينة، وهي: اجتماع عدة قرى في هيئة تامة. وهي أرقى المجتمعات الإنسانية، تكفي نفسها بنفسها، وتضمن للأفراد ليس فقط المعاش، بل أيضا حسن المعاش. فمهمة المدينة توفير الأسباب لكي يبلغ أفرادها سعادتهم، وهذه الأسباب مادية وأدبية. والأولى خاضعة للثانية، لأن سعادة الإنسان خلقية عقلية. فالمعاش الحسن يشمل العمل الخلقي، والعمل العقلي، من الوجهة الأولى، تعاون المدينة الأفراد على اكتساب الفضائل وتقدم لهم

(1) مقدمة كتاب الأخلاق لأرسطو، ص57.

(2) تاريخ الفلسفة اليونانية، د. كرم، ص183.

(3) كتاب: الفلسفة الإغريقية، ص407.

فرصا لمزاولة هذه الفضائل في العلاقات الاجتماعية المتعددة، ومن الوجهة الثانية، تنشط المدينة العمل العقلي بما تسمح به من تقسيم أكثر، واتصال العقول بعضها ببعض. والحالة التي يزدهر فيها العاملان الخلقي والعقلي هي حالة السلم والرخاء والفراغ[1].

وهنا يتفق أرسطو مع أستاذه أفلاطون في أن أرقى المجتمعات الإنسانية هي المدينة، لأن الغرض منها إسعاد أفراد الشعب، وبدونها لا يمكنهم أن يسعدوا، لأن الإنسان مدني بطبعه. يقول أرسطو: "والذي لا يستطيع أن يعيش في جماعة، أو ليست له حاجات اجتماعية لأنه يكفي نفسه بنفسه، فهو إما بهيمة وإما إله[2].

مكونات الأسرة:

تتكون الأسرة من الزوجين والبنين والعبيد. الرجل: رأس الأسرة، لأن الطبيعة حبته العقل الكامل، فإليه تعود أمور المنزل والمدينة. أما المرأة: فأقل عقلاً، وليس بصحيح أن الطبيعة هيأتها للمشاركة في لجندية والسياسة كما يرى أفلاطون، وإنما وظيفتها العناية بالأولاد وبالمنزل تحت إشراف الرجل. أما البنون: فهو لوالديهم كما يدل عليه الميل الطبيعي. وليست شيوعية الأطفال توسع دائرة التعاطف كما رأى أفلاطون، ولكنها في الحقيقة تؤدي إلى انتفاء المحبة والاحترام. أما العبيد: فإن أرسطو يرى: أنهم آلات حية" تقوم بتحصيل الثروة للأسرة والقيام بخدمتها، ويرى أرسطو: أن الطبيعة قد مايزت بين الناس فمنهم من هو قليل الذكاء قوي البنية، وهؤلاء ليسوا أكفاء للحياة السياسية ولا يصلحون إلا للخدمة، ومنهم من حبته الطبيعة ذكاء وشجاعة فبنى لنفسه مدينة وتفرغ لسياستها، فلا يتسع وقته للعناية بشئون نفسه، وتأبى عليه كرامته أن ينزل للأعمال اليدوية فيزاولها فكان لا بد له ممن يقوم بخدمته وهم العبيد. وعلى ذلك فمن الناس من هم أحرار بالطبع، ومن هم عبيد بالطبع، وأرسطو بهذا يقبل الرق، ويلتمس له أساساً في الطبيعة، ومثله في ذلك مثل أفلاطون، والمعنى الذي يؤخذ من مجموع أقوال أرسطو أن العبد خادم مدى الحياة. ويرفع أرسطو الشعب اليوناني إلى مقام السيد من سائر الشعوب الأخرى[3].

وقد تكلم أرسطو عن الزواج واعتبره من أقوى دعائم التضامن بين وحدات المجتمع، وينصح بنظام وحدانية الزوجة، ويكره التعدد، كما يكره الطلاق ويعتبره عامل هدم وتشتيت لعناصر الأسرة، ويحمل على آراء أفلاطون في "الاختلاط الجنسي" بين طبقة الحراس. ويقول: إن هذه عمليات تعسفية لا تستقيم مع ما ينبغي أن يكون عليه نظام الأسرة من شرعية ومن احترام الأصلاب والأنساب وطبقات

---

(1) تاريخ الفلسفة اليونانية، ص201. وأيضاً: كتاب السياسة، لأرسطو ك، أ، ب في 8، 7 ص95-97.

(2) السابق، ص202.

(3) دروس في تاريخ الفلسفة، ص36-37. تاريخ الفلسفة اليونانية، ص202-203. والسياسة ص94-99.

المحارم، فالتزاوج على طريقة أفلاطون يولد الشكوك والمظان وينتج بالضرورة نتائج مضادة تضر بوحدة الدولة وأخلاقياتها[1].

ويحدد أرسطو السن الأنسب للزواج، ويربط هذا التحديد بالطبيعة. فيقول: بما أن الطبيعة قد حددت استمرار القدرة على الأنسال حتى سن السبعين على الأكثر في الرجل، وإلى سن الخمسين على الأكثر في النساء، فينبغي التنسيب إلى هذين الأجلين البعيدين في تحديد الوقت الملائم لبدء الحياة الزوجية. فهو ينصح بالزواج في سن نامية، فهو خير وأبقى بالنسبة للزوجين وبالنسبة للأطفال. وتقع هذه السن في حدود الثامنة عشرة بالنسبة للنساء، والسابعة والثلاثين أو أقل قليلاً بالنسبة للرجال. ففي هذه الحدود يتعين وقت الزواج السليم حتى تكتمل القوى والقدرات في الجنسين وتصل إلى قمة النضوج.

ويرى أرسطو أنه لا يكفي أن نحدد السن المناسب لبدء الحياة الزوجية، بل ينبغي كذلك أن نحدد السن الذي يجب فيه على الزوجين أن ينقطعا عن النسل ومباشرة الاتصالات الجنسية. لأن الرجال المتقدمين في السن شأنهم شأن الشبان الصغار لا يأتون إلا ثمرات ضعيفة وناقصة جسماً وعقلاً. ويرى أرسطو أن الفرد يجب عليه أن ينقطع عن النسل في الوقت الذي يصل فيه العقل إلى أقصى مراحل نموه، وهذا الوقت في رأيه يقع حوالي سن الخمسين.

كما كان أرسطو من أنصار تحديد النسل وبالغ في دعوته لدرجة أنه أباح الإجهاض، وترك الأولاد إما للالتقاط أو الهلاك، ولاسيما أولاد السفاح ومشوهي الخلقة وفاسدي الأخلاق. وكانت ظاهرة تُرك الأطفالْ منتشرة في العالم القديم، ومؤيدة إما بالعرف أو القانون، وكانت المدن الإغريقية تسير على هذا النظام بالنسبة للأطفال المشوهين وناقصي التركيب[2].

المدينة الفاضلة:

يبدأ أرسطو تأسيس مدينته الفاضلة بنقد جمهورية أفلاطون المثالية، فينكر أن الدولة يجب أن تكون متحدة أعظم اتحاد، إلى حد أن يضحي في سبيلها بالأسرة والملكية كما يرى أفلاطون. فأرسطو يرى أن الوحدة الحقيقية هي للفرد، أما الدولة فكثرة، وكثرة متنوعة تتحقق وحدتها بالتربية، لا بالوسائل التي أشار إليها أفلاطون. وإن الأسرة والملكية صادرتان عن الطبيعة لا عن الوضع والعرف، فإلغاؤهما معارض لميل الطبيعة ولخير الدولة جميعاً، ومستحيل التنفيذ.

وليست المرأة مساوية للرجل وما قياسها بأنثى الحيوان تقوم بجميع أعمال الذكر، إلا قياس مع الفارق. وشيوعية النساء تؤدي إلى شيوعية الأولاد، وهذه تؤدي إلى تزاوج الأقارب وإلى انتفاء المحبة

---

(1) علم الاجتماع ومدارسه، د. مصطفى الخشاب، ص58-59. وكتابنا: الفلسفة الإغريقية، ص440.

(2) السابق، ص60-61. والفلسفة الإغريقية، ص441.

والاحترام، أما الملكية الخاصة، فلا ينكر أرسطو مالها من مساوئ غير أن هذه المساوئ إذا قيست إلى مساوئ الملكية المشتركة لم تكن بجانبها شيئا مذكوراً، لأن الملكية المشتركة والمعيشة المشتركة مصدر خلافات كثيرة، فهما تقتلان الرغبة في العمل[1].

أما فيما يتعلق بآراء أرسطو عن المدينة الفاضلة فقد عالج هذا الموضوع من خلال نظرة واقعية وتصور غير خيالي، حيث يرى أن المدينة الفاضلة تتحقق وجودها من خلال عدة عوامل بيئية، واجتماعية، وسكانية. فمن حيث العامل البيئي، لا بد أن تتناسب مساحة المدينة مع حاجات المواطنين بحيث توفر لهم حياة كريمة معتدلة. كما يجب أن تكون المدينة محصنة صعبة المدخل، وذلك مما يساعد على اتقاء هجمات الأعداء والمغيرين. وبالنسبة للعامل الاجتماعي: فيشترط أن يكون البنيان الاجتماعي لهذه المدينة الفاضلة متوافقاً ومتكاملاً، وهو لذلك يرى أن يتكون النظام الطبقي من الطبقات الآتية:

1- طبقة العمال: وتشمل الزراع والتجار، والصناع، وهم الذين يتكفلون بتوفير المواد الغذائية والحاجات الضرورية لمجموع المواطنين.
2- طبقة الجند: وهي تعتبر ضرورية ولازمة للدفاع عن سلامة المدينة من الداخل ومن الخارج.
3- طبقة الأثرياء الأغنياء: الذين يمدون الدولة بالمال اللازم لتنفيذ المشروعات العمرانية وغيرها من مشروعات الدولة الأخرى.
4- طبقة رجال الدين: وهم الذين يقومون بأعمال لا غنى عنها للمدينة وهي العبادة والطقوس الدينية.
5- طبقة الحكام ورجال القضاء: وهم الذي يشرفون على أعمال الدولة وتسيير مرافقها.

وأما العامل السكاني وأهميته بالنسبة للمدينة فيرى أرسطو أن عدد السكان يجب أن يكون مناسبا مع مساحة المدينة ومع إمكانياتها ومواردها، فلا ينبغي أن ينقص عن الحد الأدنى، ولا يزيد عن الحد الأقصى، وهنا تتحقق الحياة السعيدة لكل المواطنين، ويعرف الجميع بعضهم البعض. ويحدد لنا أرسطو هذا العدد بمائة ألف نسمة، 100.000 نسمة[2]، وفي سبيل تحقيق ذلك يجيز أرسطو بعض الأمور والإجراءات الغير إنسانية، فيبيح الإجهاض، وإعدام الأطفال ناقضي التكوين والمشوهين وفاسدي الأخلاق، مما يخرج أرسطو عن نزعته وصفته الاجتماعية وما نادى به من تحقيق العدالة والمساواة بين أفراد المواطنين.

أما فيما يتعلق بأشكال الحكومات: فإن أرسطو يرى أنها ترجع إلى نوعين: حكومة صالحة، وحكومة فاسدة، فالحكومة الأولى هي التي تعمل على تحقيق سعادة الأفراد وحرياتها. الحكومة الفاسدة هي

---

(1) تاريخ الفلسفة اليونانية، ص204-205. وكتابنا: الفلسفة العامة والأخلاق، ص100.

(2) علم الاجتماع ومدارسه، 71-73. تاريخ الفلسفة اليونانية، ص207-208 بتصرف. وكتابنا: الفلسفة الإغريقية، ص452. والفلسفة العامة، ص101-102.

التي لا تسعى لتحقيق هذا الهدف، أو تحقيقه لطائفة معينة من أبناء الشعب. ويرى أرسطو أن أصلح الحكومات هي الحكومة الملكية التي تمثلها حكومة الأشراف، وهي التي يتولى فيها الحكم جماعة من أفاضل الناس، ثم أقلها صلاحاً هي الحكومة الديمقراطية، وهي التي يشترك فيها جميع أفراد الشعب عن طريق ممثليهم المختارين اختياراً حراً، ومع أن أرسطو يرى أن النظام الملكي هو أفضل أنواع الحكومات إلا أنه نصح بالتمسك بالنظام الديمقراطي، لأن الفساد والاستبداد كثيراً ما يعرض إلى النظام الملكي، على حين أن النظام الديمقراطي هو أقل الأنظمة في تعرضه للفساد والاستبداد، كما أن مدة بقاءه عادة ما تكون أقل من النظام الملكي المتوارث[1].

وبعد:فهذه قطرات من بحر فلسفة المعلم الأول [أرسطو] وسطور من تراثه الفكري المترامي الأطراف، الواسع الغور، البعيد المدى.فأرسطو يعتبر بحق أكبر وأعظم فلاسفة اليونان قاطبة فإن أعماله الفلسفية تعتبر بمثابة موسوعة فلسفية لخصت لنا كل ثقافة عصره. فقد عالج أرسطو في فلسفته موضوعات متعددة ومتنوعة، تحدثنا في هذه العجالة عن النذر اليسير منها.

المطلب الرابع: الفلسفة بعد أرسطو

بعد أن جاد الزمان بالفلاسفة العظام [سقراط، أفلاطون، أرسطو] أخذت الطبيعة هدنة ردحاً من الوقت، حيث أن الخلفاء لهؤلاء الكبار لم تكن فيهم روح الابتكار أو الإبداع، فظلوا متبعين مذاهب معلميهم، إذ أن عصر الفلسفة بعد أرسطو في بلاد اليونان لم يكن عصر تجديد وابتكار، بل عصر جمود وانهيار، فلم تتقدم الفلسفة اليونانية خطوة نحو الأمام، ولكنها تدهورت ورجعت إلى الوراء. ذلك لأن الفلسفة مظهر من مظاهر رقي الأمة وحضارتها، أو تأخرها وانحطاطها، [فلما كانت بلاد اليونان مستقلة تقدمت في علومها وفنونها وفلسفتها كما رأينا ذلك في فلسفة سقراط وأفلاطون وأرسطو، ولما خضعت لسلطان المقدونيين منذ عهد الإسكندر، وسلبت منها حريتها واستقلالها، وأصبحت ولاية من مملكتهم الواسعة تأثرت العلوم والفنون والفلسفة تبعاً لذلك، وأصيبت بالهرم، وخبا ذلك الضياء المتلألئ الذي كان يسيطر على أبحاث العلماء والفلاسفة، وتقلص ظل الفلسفة، فأصبحت شخصية بعد أن كانت عالمية، وأصبحت الأبحاث تدور حول الشخص وخيره ومصيره وسعادته، ومن أجل ذلك أصبحت الأبحاث الفلسفية في نطاق الأخلاق وحدها، وإن تجاوزتها فإنما تتجاوزها لخدمة الأخلاق لا غير، وأهملت الأبحاث فيما وراء المادة، وفي الطبيعة، وفي المنطق، وغيرها إلا إذا كانت لخدمة البحث الأخلاقي[2].

---

(1) كتابنا: الفلسفة الإغريقية، ص454-458.

(2) الفلسفة القديمة د. عميرة، ص155-156. وأيضاً: قصة الفلسفة اليونانية، ص288.

وجملة القول: إن الفلسفة اليونانية بعد أرسطو قد اتسمت بالتدهور، وعدم الابتكار، وصارت الأفكار تدور حول النظريات القديمة بالشرح أو التوسع أو التأويل، وأهم المدارس بعد أرسطو مدرستين هما مدرستا: الأبيقورين، والرواقيين. وهاتان المدرستان متعاصرتان ومتعارضتان، كان لهما أثر كبير في أواخر العالم القديم، وأوائل العهد المسيحي، لأنهما عنيتا خصوصا بالأخلاق، وكانتا تتنافسان في دعوة الناس إلى السعادة.

أولاً: المدرسة الأبيقورية 341 ق.م:

تنسب الفلسفة الأبيقورية إلى [أبيقور] أحد الفلاسفة اليونانيين، الذي ولد في إحدى مدن اليونان عام 341 ق.م. وأسس في أثينا عام 306 ق.م مدرسته الفلسفية التي كثر اتباعها من الرجال والنساء على السواء. وكانت المدرسة الأبيقورية معاصرة للمدرسة الرواقية، إلا أنهما لم يكونا على وفاق تام في مذهبهما الأخلاقي، وإنما كان بينهما تفاوت كبير في هذا الجانب من فلسفتهما. ولذلك اعتبر المذهب الأخلاقي للمدرسة الرواقية [واجبياً] بينما اعتبر مذهب الأبيقورية [لذياً] أو نفعياً. وقد بقيت المدرسة الأبيقورية قائمة نحواً من ستة قرون، ولقد وضع [أبيقور] أساس المذهب وأكمله فلم يزد من جاء بعده شيئا ذا قيمة على أراء أستاذهم، ولقد أفرط هذا الفيلسوف في التأليف، إذا أخرج نحواً من ثلاثمائة مجلدا، لم يبق منها سوى شذرات قليلة. والغاية من الفلسفة عند [أبيقور] كانت في طلب السعادة والنجاة من الألم، أي أنها كانت تتركز حول الأخلاق. وهو حين يشتغل بالمنطق أو الطبيعة، فإنما كان يفعل بالقدر الذي رآه ضروريا لخدمة مذهبه الأخلاقي. لذلك عرف الفلسفة بأنها: ألحكمة العملية التي توفر السعادة بالأدلة والأفكار[1].

أبيقور والأخلاق:

كان الاعتقاد السائد عند [أبيقور] أن ما تبحث فيه الفلسفة من موضوعات، وكل ما تتصدى له من دراسات عديم الجدوى في محيط الحياة الإنسانية إلا جانبا واحداً من جوانبها هو وحده الذي يستحق منها العناية بالبحث والدراسة لما له من صلة بمقوماتنا الذاتية، وفائدة عظيمة في حياتنا العملية، ذلك هو الجانب الأخلاقي من الفلسفة الإنسانية، والواجب أن لا نعتد بغيره من الأبحاث الأخرى إلا بمقدار مع يعيننا على دراسة الأخلاق التي يجب أن يصرف إليها الحكماء كل اهتمامه[2].

---

(1) الفلسفة القديمة، ص158. وتاريخ الفلسفة اليونانية، ص315، وكتابنا: الفلسفة الإغريقية، ص472.

(2) الفلسفة اليونانية، د. بيصار، ص145-146.

وإذا نحن ألقينا نظرة على الأخلاق عند أبيقور، تبين لنا لأول وهلة أنه مادي فيهـا، ولكنـه يحـاول أن يلطف من هذه المادية ما وسعه الجهد، فهو يرى أن السعادة – وهي غاية الحياة الأخلاقيـة – هـي اللـذة الجسمية، ثم هو يعالج هذه الفكرة بحذق ومهارة، حتى يحيلها نوعاً من السعادة الروحية، ويستبقي الفضائل المعروفة، ويستبعد الرذائل مما يجعل لمذهبه الخلقي مكانا بين المذاهب.

لقد تابع [أبيقور] "أرستيت" في إقامة فكرة الخير والشر على أساس مـن "اللـذة"، ولكنـه لم يواصـل السير معه إلى نهاية الطريق، بل أنكر عليه اعتداده باللذة الفردية العاجلة، فإن ذلك لا يوصل في نظر أبيقـور إلى السعادة، وإنما نحصل على السعادة بتحصيل الأنفع من هذه اللذات[1].

ذلكم أن أبيقور يفرق بين نوعين من اللذة. **أحداهما:** حـاد ومتقلـب يـذهب سـريعاً وتكثـر منـه الآلام، وهذا النوع هو لذة جسمية فإذا جعله الإنسان غرضه من الحياة حكم على نفسه بالعذاب.

ثانيهما: اللذة الأبدية فهي ساكنة ومستديمة ومجردة من كل قلق، وهذه اللذة هـي العقليـة الـتي لا اضطراب فيها ولا ألم ولا نصب، فيبلغ الإنسان منتهى السعادة وغايـة الحيـاة أو الخـير الأعظـم، ولا يـصل الإنسان إلى هذه اللذة إلا إذا ميز بين الرغائب التي يمكن نوالها وعددها قليـل وضـرورية للوجـود، "فبكـسرة خبز وقدح ماء يسد جوعه ويروى ظمأه". والرغائب الطبيعية التي ليست ضرورية يجـب التقليـل منهـا بقـدر الإمكان، لأنها مجلبة لانشغال البال، واضطراب الفكر، كالزواج مثلاً والاهتمام بشئون العائلة. أما الرغائب الكمالية التي ليست بضرورية ولا بطبيعية فيجب نبذها واستئصالها، كمحبة الغنى والشرف والرياسـة فهـذه الرغائب لا نهاية لها.

والفضيلة أجل ما يتبع، ولكن كواسطة وليست كفاية، فكما أن الإنسان يدرس الطـب لا حبـاً في ذات العلم، بل ليشفي به الأمراض لنوال الصحة، كذلك الفضيلة يمارسها العاقل لا لذاتها، بـل نظـراً للـذة التي تنشأ عنها، والحكمة تجعلنا نميز بين اللذات الصحيحة واللذات الكاذبة، والاعتدال يمنعنا من الاسترسـال في الشهوات المضطربة كما أن الشجاعة تقصي عنا الخوف مـن المـوت ومـن عـذاب الجحيم، أمـا العدالـة فتحفظنا من اعتداء الغير، والصداقة تعزينا على احتمال التجارب والصبر عليها.

ومذهب [أبيقور] بهذا يخرج من مذهب اللذة إلى مذهب المنفعة وكان هذا المذهب تأسيساً لمذهب المنفعة الذي استمد منه بعض فلاسفة الإنجليز بعـد عـشرين قرنـاً مـذاهبهم في الأخـلاق وعرفـوا بفلاسـفة المنفعة. ولقد انتشر المذهب الأبيقوري في روما وذلك بفضل اتباع هذا المـذهب، ولكـن بعـد الميلاد بثلاثـة قرون تدهورت تعاليم الأبيقورية وأصبحت كلمـة أبيقـور لا نطلـق إلا علـى مـاجن خليـع مـسترسل مـع الشهوات[2].

---

(1) السابق، ص146.

(2) فلسفة الأخلاق، الأستاذ أبو بكر ذكرى، ص21. وكتابنا: الفلسفة الإغريقية، ص500.

مذهبه الطبيعي والميتافيزيقي:

لقد اهتم [أبيقور] بدراسة الطبيعة وحاول أن يفهم أسرارها لأن هذا – في رأيه – يخدم الجانب الهام والأساسي من فلسفته وهو الأخلاق، وهو يقول في هذا أن الذي ينغص صفو الإنسان في هذه الحياة أمران "الخوف من الإله" و"خشية الموت" وما قيل عن الحياة بعد الموت، فإذا استطعنا أن نقضي على هذا الخوف، فإننا نكون حينئذ قد تخلصنا من أخطر الأمور التي تقف حائلاً أمام سعادة الإنسان وليس أمامنا من طريق للقضاء على هذا الخوف إلا بدراسة الطبيعة وفهم قوانينها والاقتناع في النهاية بأن هذا العالم ما هو إلا آلة ميكانيكية محكوم بعلل ومعلولات طبيعية ولا توجد فيه سوى الكائنات الطبيعية، وأن الإنسان في نهاية الأمر حر له أن يحقق سعادته كيفما يريد عن طريق إرادته الحرة[1].

هذا والمادة عنده هي مصدر كل شيء، والنفس نفسها مادية، والعالم وكل ما احتوى عليه نشأ عن تركيب الذرات المتعددة الغير مخلوقة، والتي لا تفنى، فهي تتحرك على الدوام بنفسها في الفضاء، ولم يكتف "أبيقور" بنظرية [ديمقريطس] في تفسير تقابل الذرات وتحركها ماديا، بل قال إن لها قدرة على الانحراف عن العامود، وبهذه الكيفية يمكنها أن تؤلف مجموعات مختلفة.

والنفوس مركبة من ذرات أكثر لياقة وتحركا من الجزئيات التي تؤلف الأجسام، ويقول أيضاً بأن "الاتفاق، أو الصدفة" تعمل في تركيب الأجسام وتأليفها، أي أنه يقول بوجود معلول بدون علة. ويرى أبيقور أن هناك اتفاقا على وجود آلهة تعيش في سعادة تامة في حيز الفضاء أي بين العوالم والإنسان، لا يجب عليه أن يخشاها أو يحترمها، إذ لا علاقة لها بالعالم، ولا ارتباط بينها وبين الناس، وكذلك لا يخشى الناس عقابا ولا يأملون ثواباً في عالم آخر، لأن النفس مادية تفنى بانحلال الجسم، وما الخلود عنده إلا وهم باطل، وعلى ذلك يكون الموت لا معنى له، فلا هو شر لمن يعش، ولا لمن انتهت حياته، وبذلك تتم السعادة البشرية إذا انتفى كل خوف من حياة أخرى[2].

مذهبه الاجتماعي:

أبيقور مادي كذلك في مذهبه الاجتماعي، إذ أن مذهبه يقوم على المنفعة أيضا، إذ أنه يرى أن المنفعة هي القانون الطبيعي، وعلى ذلك فليست العدالة نظاماً طبيعياً، ولكل إنسان أن يطلب المنفعة ما استطاع إلى ذلك سبيلا. غير أن المنافع متعارضة، وهذا التعارض يؤدي إلى تعارض الناس في الحصول على منافعهم، وهذا يؤدي إلى أن يضر بعضهم بعضا، لذا فإنهم يتعاهدون على حدود يلتزمونها، وهذا التعاهد

---

(1) مدخل إلى الفلسفة، د. حسن عبد الحميد، ص132–133. وكتابنا الفلسفة عند اليونان، ص392.

(2) مع مسيرة الفكر الإنساني في العصر القديم، ص120–121. وقارن: تاريخ الفكر، 2/ 263.

هو ما يسمى "بالعدالة" فهي تعاقد قائم على المنفعة دون استهداف للخطر، غير أننا لا نأمن انتقام الآخرين، فعلينا إذن أن نلتزم العدالة لنكفل لأنفسنا السلامة من الانتقام والخوف منه، ولنحتفظ بالطمأنينة وهي خيرنا الأعظم. على هذا النحو حاول أبيقور أن يصون الاجتماع، كما حاول أن يصون الأخلاق مع تمسكه بالمذاهب المادي، الذي إن طبقناه تطبيقاً دقيقاً هدم الأخلاق الفردية والاجتماعية، لقصوره عن تقديم مبدأ يوجب علينا تفضيل المنفعة والطمأنينة[1].

وليس في مذهب [أبيقور] ما يحمل على عدم التغالي في اللذة، ولهذا رأينا تلاميذه من بعده يبالغون في تحصيل اللذة من غير حياء ولا قيد، حتى أصبح اسم [أبيقور] عنواناً لمذهب اللذة والاستهتار بالقيم.

ثانياً: المدرسة الرواقية:

ظهرت الرواقية في نفس الوقت الذي ظهرت فيه الأبيقورية، وهي معارضة للأبيقورية أشد المعارضة، أنشأها "زينون" وهو أسيوي ولد في سنة 336 ق.م، ثم جاء أثينا حوالي سنة 312 وتردد على مدارسها، وأخذ يعلم في [رواق]، وهذا أصل تسميته هو وأتباعه "بالرواقين". وتعتبر المدرسة أول مشاركة بارزة من جانب الشرقيين في الفلسفة اليونانية، فقد كان لها بعد [زينون] زعيمان كبيران أسيويان أيضا عملا على توضيح مبادئها وتأييدها ضد خصومها. ذلك أن حروب الإسكندر كانت قد فتحت الشرق أمام اليونان وثقافتهم فاصطنع الشرقيون هذه الثقافة وساهموا فيها، وكان الساميون منهم مبرزين في هذا الميدان، وكانت الرواقية أعظم شاهد على منافسهم لليونان[2].

الطبيعة:

الرواقيون ماديون على مذهب [هيرقليطس]، والمادية هي النقطة الوحيدة التي يتفقون فيها مع الأبيقوريين، غير أنهم يخالفونهم في تصور المادة. فهم لا يعتقدون بالجوهر الفرد، أي بجزء من المادة لا يتجزأ، بل زعموا أن المادة متجزئة بالفصل إلى غير نهاية، وأن النار هي التي تمسك أجزاء الجسم وتجعله واحداً، كما أنها هي التي تربط أجزاء العالم وتجعل منها كلا متماسكاً.

ويرون في النار رأي [هيرقليطس] من أنها شيء حي، فيه قانون أو قدر أو عقل تعمل بموجبه، وأن العالم جسم في نفسه النار العاقلة، ويدعون العالم "الله". فهم [حلوليون] لا يفصلون بين الله والعالم، بل يجعلون الله في العالم، أي يجعلونهما موجوداً واحداً يتطور من النار الصرفة إلى مظاهر الكون المختلفة، ثم

---

(1) دروس في تاريخ الفلسفة، ص41. الفلسفة القديمة، ص165-166. وكتابنا: الفلسفة الإغريقية، ص503.

(2) السابق، ص41-42.

تخلص النار من هذه المظاهر فيحدث [الاحتراق العام] وتعود فتتطور على نفس هذا النسق، وهكذا إلى ما لا نهاية[1].

الأخلاق:

يرى الرواقيون أن في الطبيعة قانونا شاملاً لجميع الكائنات الطبيعية، ولما كان الإنسان جزءاً من الطبيعة فوظيفته أن يحيا وفق الطبيعة والعقل، فهو يعمل على وفاق مع الطبيعة بمعناها الواسع، أعني على حسب قوانين الطبيعة التي تحكم العالم، مسترشداً في ذلك بأهم شيء في طبيعة الإنسان وهو العقل. ويتعرف الإنسان قانون سيرته بالرجوع إلى ميوله الأساسية وقد وضعت الطبيعة فيه هذه الميول لتدل على إرادتها منه، فالميل الأول هو حب البقاء الذي يهديه إليه التميز بين ما يوفقه ويحفظ كيانه وما يضاده ويلاشيه.

وهم يعارضون الأبيقوريين في نظرتهم إلى [اللذة] إذ يرون أنهم على ضلال حين يدعون أن الميل الأول طلب اللذة، فما اللذة إلا عرض ينشأ حين يحصل الإنسان على ما يوافق طبيعته. وما الألم إلا عرض ينشأ حين يحل بالإنسان ما يضاد طبيعته، وتنقلب اللذة شراً وألماً، إن طلبت اللذات دون نظر إلى موافقة الفعل للطبيعة الإنسانية، أو عدم موافقته لها، وعلى ذلك فما تجب مرعاته هي مطابقة الإرادة الإنسانية للإرادة الكلية، وفي هذه المطابقة وحدها الحكمة والخير والفضيلة والسعادة، لأنها في مقدورنا كلما أردنا، لا تستطيع قوة أن تحولنا عنها، لأن قوة ما لا تستطيع أن تنفذ إلى الإرادة وتقهرها على غير ما تريد.

والحكيم هو الإنسان الكامل، وهو من يعلم أن كل شيء في الطبيعة إنما يقع بالعقل الكلي، أو بالإرادة الإلهية، أو بالقدر، فيعتبر ميوله وظائف لتحقيق هذه الإرادة الكلية، ويقبل مفاعيل القدر طوعاً. وواجب الحكيم أن يعتصم بإرادته، ويحتفظ بحريته، فيرتفع بنفسه فوق كل شيء، لا يخاف ولا يرجو، ولا يأسف ولا يحزن، بل يقبل طوعاً كل ما يصيبه من رزايا في عرف الناس لعلمه أنها ليست كذلك في عرفه، وأن كل شيء في الطبيعة يحدث بالإرادة الكلية. اللهم إلا إذا نزلت به نازلة لا تطاق فله أن ينتحر ويتلخص من حياة عجزت إرادته فيها عن تحمل القدر، وزال التطابق بين الإرادة والطبيعة[2].

نظرية المعرفة:

الرواقيون ماديون حسيون، فكل معرفة عندهم معرفة حسية، أو ترجع إلى الحس. فالمحسوسات أصل المعرفة عندهم، والحواس طريق وصول صورها إلى العقل، ثم إن العقل ينتزع من هذه المحسوسات

---

(1) السابق، ص41. تاريخ الفلسفة اليونانية، كرم، ص225-228.

(2) الفلسفة القديمة تصوير ونقد، ص171-172. دروس في تاريخ الفلسفة، ص42-43.

لجزئية إدراكات كلية لا توجد إلا في عقولنا نحن، وليس لها مدلول في خارج أذهاننا كما يرى فيلسوف الأكاديمية في نظرية المثل. والحقيقة عندهم هي في المطابقة بين ما ينطبع في أذهاننا من آثار وبين الأشياء الخارجية نفسها. ومقياس الحقيقة عندهم هو الشعور القوي الذي ينبعث من الأشياء الخارجية المدركة بالحواس، فيلقى في نفوسنا اعتقاداً بأن ما ندركه مطابق للواقع. فالشعور لا الفكر هو مقياس الحقيقة عندهم[1].

نظرية الاجتماع:

يرى الرواقيون أن الأسرة طبيعية، والمجتمع طبيعي، يمتد فيه التعاطف والتعاون خارج نطاق الأسرة، وواجب الحكيم أن يؤسس أسرة، ويعني بالشؤون الاجتماعية، بل إن عطفه يجب أن يعدو حدود المدينة فيشمل الإنسانية جمعاء، لأن أفرادها متفقون في الماهية، وموجودون في طبيعة واحدة فهم إخوة مواطنون، ووطن الحكيم الرواقي الأرض بأسرها، فليس له وطن خاص.

وللرواقيين مواقف بإزاء الدين تختلف عن الأبيوقريين، فقد كان هؤلاء يقومون بالشعائر الشعبية رياء وخوفاً من بطش العامة بهم، لكن الرواقيين كانوا يروضون أنفسهم على تقوى التقوى ويذكرون الله، ويتوجهون إليه بالصلوات والدعاء، ولكنهم أيضا كانت فيهم نزعة الرياء، إذ أنهم كانوا يقصدون بالله النار وقانونها الضروري، في شخصية حرة سمعية عجيبة، وكانوا يذكرون أيضا آلهة بأسمائهم الميثولوجية، فيجارون العامة في الظاهر ويعنون بها في الباطن الكواكب والعناصر والقوى الطبيعية الكبرى[2].

وبالموازنة بين المدرسة الرواقية والمدرسة الأبيقورية يتضح لنا الآتي: أن المدرستان كانتا على طرفي نقيض: تقول الرواقية بوحدة الوجود، وبقانون ضروري، أو عقل كلي منبث في الوجود، وتلتمس أساس الأخلاق في حرية الإرادة، تعين لها قانونا هو الواجب، واجب المطابقة بين الإرادة الفردية والإرادة الكلية، وتضع السعادة في الواجب وعبادة العقل الكلي، فهي مدرسة عقلية على الرغم من ماديتها، ومدرسة فضيلة وشجاعة. بينما تقول الأبيقورية بكثرة الموجودات وتدعها لفعل الصدفة دون رابط أو قانون، وتضع السعادة في اللذة، وتجعل قانون الأخلاق المنفعة الذاتية، وتقص الآلهة خارج العالم، وتنكر دعاءهم، فهي مدرسة مادية بكل معنى الكلمة، ومدرسة لذة ودعة.

---

(1) تاريخ الفلسفة اليونانية، ص224.

(2) دروس في تاريخ الفلسفة، ص43.

إلا أن المدرستين تتفقان في المادية وإنكار الخلود، فتبدو الأبيقورية أكثر تمشياً مع المنطق إذ تستبعد العقل، والقانون، والواجب، والفضيلة، وهذه المعاني لا تستقيم إلا في مذهب عقلي روحي، وتبدو الرواقية ضعيفة، إذ تأخذ على نفسها السمو بالإنسان فوق المادة والحياة الراهنة، وهي لا تملك غيرها[1].

ثالثاً: الأفلاطونية الحديثة:

ظهرت الأفلاطونية الحديثة في مدينة الإسكندرية، في العصور الأولى لميلاد السيد المسيح ﷺ. وقد انبثقت عنها فروع أخرى كان بعضها بالشام، وبعضها في أثينا.

وإنما نسبت فلسفة الأفلاطونية الحديثة إلى أفلاطون، لأنها رغم ما وجد فيها من مختلف مذاهب الفلسفة اليونانية، والديانات الشرقية، فإنها في جملتها كانت أميل إلى الأخذ عن مذهب أفلاطون، والنزوع إلى اتجاهه وروحه فيها، إلى الأخذ عن غيره من المذاهب. وبعبارة أخرى اعتبرت تعاليم هذه المدرسة وليدة مذهب أفلاطون وإن كانت تأخذ كل خصائص الأمم، لأنها استمدت من خيالات مذهبه وأساطيره التي استعملها أفلاطون على سبيل التمثيل والاستعارة أكثر مما استمدت من حقائق المذهب ووقائعه. ولذلك لا نرى لأهم نظرية في مذهبه وهي "نظرية المثل" إلا معالم باهتة. والمؤسس ا لأول لفلسفة الأفلوطنية الحديثة هو [أموفيوس سكاس] المولود من أبويين مسيحيين، والمتوفى عام 242م. ولكن الذي يمكن أن يعد مؤسسا حقيقياً لهذه المدرسة هو [أفلوطين] المصري، الذي يعتبر أهم مجدد لبنائها وأكبر حامل للوائها.

أفلوطين

تنسب الأفلوطنية الحديثة إلى [أفلوطين] الذي يعتبر بحق مؤسس المذهب. ولد في مدينة [ليقوبولس] وهي مدينة "أسيوط" الآن في صعيد مصر، عام [205]م، وبعد أن بلغ سن الثامنة والعشرين رحل إلى الإسكندرية، وتتلمذ [لسكاس] لمدة أحد عشر عاماً. ثم رغب في تعلم الأفكار الفارسية والهندية، فرحل إلى سوريا والعراق وفي سنة 245م رحل إلى روما حيث استقر بها، وأسس مدرسته التي أقام بها حتى مات عام 270م. وقد ألف [أفلوطين] كتبا كثيرة، فقد كتب أربعاً وخمسين رسالة جمعها تلميذه [فورفوريوس] السوري، وزعها على ستة أقسام، في كل قسم تسع رسائل، فسميت [بالتاسوعات] وهي ترمي إلى توضيح مسائل فلسفية بالرجوع إلى مذهب أفلاطون، مع الاقتباس من "أرسطو" و "الفيثاغوريين" والرواقيين[2].

---

(1) السابق، ص44. وكتابنا: الفلسفة الإغريقية، ص552.

(2) دروس في تاريخ الفلسفة، ص45. تاريخ الفلسفة اليونانية، ص287.

مذهب أفلوطين الفلسفي:

يرى أفلوطين أن الوجود جملة يتكون من أربعة جواهر أولية، مرتبة ترتيباً تنازلياً على النحو التالي: "الواحد" أو الأول، ثم "العقل"، ثم "النفس"، ثم "المادة". ففي قمة الوجود: "الواحد" أو "الأول"، وهو جوهر بسيط، ليس فيه تنوع، وهو كامل، والكامل جواد فياض، وفيضه يحدث عنه شيئا، فهو مبدأ الوجود، والشيء المحدث عنه "عقل" شبيه به، وهو بدوره يفيض، فيحدث صورة منه هي "النفس الكلية"، وتفيض هذه النفس فتصدر عنها نفوس الكواكب، ونفوس البشر ونفوس الأجسام.

والمادة تأتي في آخر مراتب الوجود، وهي أصل الشرفيه. واتصال النفس الإنسانية بالجسم أصل نقائصها وشرورها، فيجب أن تكون غايتها الخلاص منه لتعود إلى الواحد الأول، ووسيلتها في الخلاص من الجسم وصعودها إلى الأول والاتحاد به هي: الفلسفة، وهذا الاتحاد هو الغبطة العظمى، وهو حال انجذاب تفقد النفس فيه كل شعور بذاتها وتستغرق في الواحد الأول. وهذه الحال ممكنة في الحياة العادلة ولكن لا يذوقها إلا القليل، ولا يذوقها هذا القليل إلا نادراً، وحتى هو نفسه لم يصل إليها ولم يبلغها في حياته على طولها إلا أربع مرات فقط.

إن الله عند "أفلوطين" ليس خالقا ولا صانعاً، ولكن الموجودات تصدر عنه أو تفيض منه دون أن يعلمها أو يعنى بها، والعالم المادي صادر عن النفس العالمية، وهي علة نظامه وحركاته، وغاية الإنسان الفناء في الله، على ما يقرب من رأي الهنود، وهو في هذا يخالف أفلاطون الذي كان يرى: أن الإنسان يدرك الله بالعقل، ويغتبط بهذا الإدراك، مع احتفاظ المدرك بشخصيته[1].

وتفلسف على طريقة أفلوطين تلميذه "فورفوريوس" الصوري، أظهر تلاميذ "أفلوطين" ولد في "صور" وعرف "أفلوطين" في روما، عام 263م فلزمه واتبع طريقته، وعاش بي سنتي 233-305م، وقد شرح محادثات أفلاطون الكبرى، وشرح بعض كتب، أرسطو في المنطق، والأخلاق، والطبيعة، والإلهيات، ووضع عدة كتب من أهمها كتاب "المدخل إلى المعقولات" وهو الكتاب المعروف عند العرب باسمه اليوناني "إيساغوجى" أي المدخل.

ولقد أثرت فلسفة أفلوطين في الفكر العربي حيث حاول كثير من الفلاسفة العرب التوفيق بين الدين والفلسفة، ولم يكن ذلك جائزاً أو ممكناً إلا عن طريق التوفيق، وذلك كي يحصلوا على الدين والفلسفة معاً، أو يوفقوا بين ما اعتقدوه وبين ما أعجبوا به وأحبوه، ولكن – والحق يقال – لم ينجحوا في ذلك بل أنهم بفعلهم هذا قد تهجموا على الدين وأورثوا العقد والتقصير للفلسفة العربية[2].

---

(1) السابق، ص46. الفلسفة اليونانية، ص288 وما بعدها. الفلسفة اليونانية د. بيصار، ص156-157. وكتابنا: الفلسفة الإغريقية، ص565-580.

(2) الفلسفة العربية عبر التاريخ، د. رمزي نجار، ص59، ط: بيروت.

وأثرت "نظرية الفيض" التي جاءت بها الأفلوطنية الحديثة على كثير من الفلاسفة المسلمين، حيث اقتبس المفكرون من المسلمين هذه النظرية وتأثروا بها، ولم يشذ عن قاعدة الأخذ بها إلا القلائل من الفلاسفة، وخلاصة ما أخذوه من هذه النظرية هو "عامل الفيض بين الله والعقل، وما يتخلل علاقتهما من فيض آخر نتج عنه الكثير من العقول والكواكب والأفلاك لإبقاء الواسطة بين الله والإنسان.

ومما أعجب به العرب أيضا هو نظرية "الانخطاف والإشراق" عن طريق الجذب والانجذاب بين الله الجاذب، والإنسان المشتاق إلى معشوقه الله. ولعل الناظر إلى فلسفة أبو نصر الفارابي يدرك مقدار الأثر الكبير لنظرية الفيض والتي عن طريقها يشرح لنا الفارابي كيف كان حدوث العالم عن الله. "ومن المعروف أن هذه الأفكار للأفلوطونية الحديثة اشتركت في بنائها: الأفلاطونية، والأرسطوطاليس والرواقية، أو بعبارة أخرى أن أفلوطين مزج في مذهبه بين هذه المدارس الإغريقية الثلاث"[1].

وكان من أسباب ظهور مذهب الأفلاطونية الحديثة، انتشار "مذهب الشك"، فإذا أيقن العقل أنه لا يستطيع الوصول إلى الحق بتفكيره وبحثه حاول أن يعرفه بكشفه، وحين يئس العقل من نفسه لجأ إلى الكشف والإلهام، وحين رأى أن التفكير المنطقي لم يفده أمل أن يفيده "السكر الروحي". وكان هذا المذهب يميل أول أمره إلى البحث مشوباً بالإلهام، ثم غرق بعد ذلك في الإلهامات والاعتناء بالسحر، وفي هذا نهاية للفلسفة اليونانية، ذلك أن الفلسفة إنما تقوم على العقل والمنطق، فإذا اهتمت الأفلوطنية بالإلهام وما شابه ذلك فقد فقدت خاصيتها، وهو اعتمادها على العقل، وأصبحت في وضع أقرب إلى الدين منه إلى الفلسفة.

وفي عام 529م أغلق الإمبراطور "جوستنيان" مدارس الفلسفة في أثينا، فنزح بعض رجالها إلى الشرق، وبلغ فريق منهم بلاد فارس، وفي نفس الوقت كانت مدرسة الإسكندرية قد فقدت مكانتها، وبذلك انتهت الفلسفة اليونانية بما هي يونانية، واتجهت نحو الشرق والغرب، فاصطنعتها عقول جديدة، وكان لها أثر يذكر في فلسفة القرون الوسطى، حيث ترجمت كتب أرسطو إلى السريانية والعربية[2].

---

(1) الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، د. محمد البهي، ص132. دار الفكر 1972م.

(2) في تاريخ الفلسفة اليونانية، د. عوض الله حجازي، ص208. وكتابنا: الفلسفة العامة، ص111.

الفصل الثالث

الفلسفة الإسلامية

المبحث الأول

حول التسمية: فلسفة عربية أم إسلامية

الفلسفة بمعناه الاصطلاحي كما نعرف هي: محبة الحكمة. أي التفكير العقلي المنظم بحيث يبدأ الإنسان من مقدمات وينتهي إلى نتائج عن طريق منهج سليم، بصرف النظر عما إذا كانت هذه الموضوعات التي يبحثها الفكر موضوعات موجودة ومتحققة واقعيا أم أنها موضوعات مجردة عقلية وكأن الفلسفة هي النظر في الوجود والموجودات نظراً عقلياً مجرداً بما ينطوي عليه هذا الوجود من الله وعالم وإنسان.

وإذا كان هذا هو المفهوم الأول للفلسفة عامة فما هي الفلسفة الإسلامية؟ يبدو أن الفلسفة الإسلامية لا تختلف عن مثيلاتها من الفلسفات إلا في كونها تتناول نفس موضوعات البحث الفلسفي، الكون – الإنسان – الإله في ضوء القضايا والمفاهيم الدينية التي أتى بها الدين الإسلامي، وكذلك يكون الحال في أي فلسفة مرتبطة بدين منزل من عند الله كاليهودية والنصرانية فلقد كانت فلسفات هاتين الديانتين تعبر عن موضوعات من صميم الديانة ذاتها وإن اتسمت برداء البحث الفلسفي، وبأداته الأساسية أعني العقل[1].

ولكن ثمة تساؤلاً آخر يتردد ويفرض نفسه علينا ألا وهو البحث فيما إذا كانت هذه الفلسفة إسلامية بحكم الديانة التي يدين بها أصحابها أم عربية تبعاً للغة التي عبروا بها عنها، أو بحسب البيئة والأرض التي نشأت فيها أول الأمر وهو الأرض العربية في ذلك الحين؟ ولعل الإجابة عن هذا السؤال لن تكن قاطعة تماما لأن من رجال ومفكري وشخصيات الفلسفة الإسلامية ما لم يكن يتحدث العربية، أو على الأقل لم يكن عربي المولد والنشأة، بل كان من حضارات أخرى وإن دان بدين الإسلام. وكذلك فإن من رجال وشخصيات هذه الفلسفة ما لم يكن مسلما وإن كان عربيا بحكم النشأة أو الإقامة.

وعلى ذلك فإنه لا مناص من الاعتراف بالتسميتين وبصحتهما، ولكن علينا أن نتخذ من الاسم الذي يتردد كثيراً عند معظم الباحثين سندا لهذه التسمية، وهذا الاسم هو إنها "فلسفة إسلامية" خاصة وإن موضوعاتها تدور كلها حول محور رئيسي هو خدمة الإسلام والمسلمين ومن هنا كانت تسميتها تبعا للغاية

---

(1) كتابنا: الفلسفة الإسلامية قضايا ومناقشات، ص7، ط: 2000م سوهاج.

من وجودها، وتبعا لنقطة انطلاقها أقرب إلى المعقول من تسميتها تبعا للبيئة الموجودة فيها في أول الأمر، أو تبعاً للغالبية ممن بحثوا في مسائلها أو درسوها.

وإذا كان بعض مؤرخي الفكر الإسلامي أمثال: "الشهرستاني والبيهقي" و "القفطي"، قد أطلقوا على رجال هذا الفرع من الفكر الإسلامي اسم "فلاسفة الإسلام أو الفلاسفة الإسلاميين، أو حكماء الإسلام" فإن الشيخ "مصطفى عبد الرازق": قد تمسك بهذه الأسماء وانتسابها إلى الإسلام، لا إلى العربية، حيث قال: "هذه الفلسفة قد وضع لها أهلها اسما اصطلحوا عليه فلا يصح العدول عنه، ولا تجوز المشاحنة فيه، وينتهي إلى قوله: ونرى أن نسمي الفلسفة التي نحن بصددها كما سماها أهلها "فلسفة إسلامية" بمعنى أنها نشأت في بلاد الإسلام وفي ظل دولته، من غير نظر إلى أصل أصحابها أو لغتهم[1].

وكأن هذه التسمية التي نرتضيها وارتضاها كثير غيرنا تحسم مشكلة إسنادها إلى الدين الإسلامي، لأن هذا يستبعد من لم يكونوا مسلمين، كما تحسم مشكلة إسنادها إلى اللغة العربية لأن هذا يستبعد من كانوا مسلمين وليسوا عرباً "كابن سينا والفارابي والغزالي" وغيرهم كثيرون.

ونحن نميل إلى القول "فلسفة إسلامية" وليس "عربية" لأسباب هامة. ذلك أنى أتصور هؤلاء الذين يقولون "فلسفة عربية" يفترضون تعارضا بين أن يكون المرء عربيا ومسلما في آن واحد، وهذا خطأ كبير. لقد ذهب أنصار القائلين "فلسفة عربية" إلى القول بأنها ينبغي أن تسمى بهذه التسمية لأنها مدونة باللغة العربية، ولأنها أيضاً مدينة للجنس العربي بوجودها وهذه حجج واهية وبعيدة كل البعد عن الصواب. أما من حيث أنها مدونة باللغة العربية فليس هذا سبباً قويا فضلا عن أنه خاطئ. لأن تدوين الشيء بلغة ما لا يعني انتماءه إلى الجنس أو الشعب الناطق بهذه اللغة. فمن يكتب رسالة جامعية عن الإسلام في جامعة أوروبية لا ينبغي أن نقول لهذا السبب إن هذه الرسالة غربية أو تنتمي إلى الغرب، إذ لا يوجد بينها وبين من كتبت بلغتهم صلة تذكر، فقد لا ترد فيها كلمة واحدة تمس البلد التي كتبت فيها. فتدوين الشيء بلغة ما ليس مبرراً لإطلاق صفات الناطقين بهذه اللغة على الشيء أو انتماء الشيء ذاته إليهم[2].

أما الزعم بأنها "عربية" لأنها مدينة للجنس العربي وحده، فهذا قول أيضا ليس صحيحا لأن هذه الحكمة التي وجدت لدى المسلمين تعد محصلة لجهود عربية وغير عربية، جهود إسلامية وغير إسلامية، لأن الإسلام كما تعلم امتد إلى بلاد كثيرة وكانت بهذه البلدان ثقافات متعددة. فلما دخل أهل هذه البلاد الإسلام لا شك أنه حدث تزاوج واتحاد ومزج وكان من نتيجته هذه الفلسفة فكيف بعد ذلك نقول: إنها عربية لأن الجنس العربي وحده قد صنعها.

---

(1) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، الشيخ مصطفى عبد الرزاق ص19-20.

(2) كتابنا: الفلسفة الإسلامية وقضايا ومناقشات، ص9.

وإلى جانب ذلك فلو أننا قلنا "فلسفة عربية" فإن ذلك قد يتضمن أن نبعد عن هذه الفلسفة العربية كل الكتابات التي صدرت في مجال الفلسفة الإسلامية عن مؤلفين غير عرب، وهذا أمر غير مقبول. فنحن نعلم أن ثمة مؤلفات عديدة كتبها نفر من غير العرب وكلها تعالج شتى المجالات التي خاضها العرب والمسلمون وتمس القضايا الإسلامية ويمسها الإسلام ذاته مسا مباشرا، فكيف نقول آنذاك بفلسفة عربية ونطرح هذه المؤلفات جانبا؟ ليس هذا فحسب بل إن هناك من المؤلفين من كتب فلسفة "إسلامية" بغير اللغة العربية، فكيف نقول إنها عربية؟ أضف إلى ذلك من جهة ثالثة أن بعض الحكماء الإسلاميين قد كتب باللغة العربية أحياناً وبلغته الأصلية أحيانا أخرى، فما هو الحكم بشأن فلسفته؟ هل نطلق على فلسفته مرة فلسفة عربية لأنها كتبت باللغة العربية، ثم نطلق على ما كتبه بغير العربية فلسفة إسلامية أم نطلق عليها من جهة ثالثة مثلا فلسفة تركية إذا كانت مدونة باللغة تركية أو فارسية إذا كانت مدونة باللغة الفارسية؟

أما من ذهب إلى القول أنها ينبغي أن تسمى عربية لأنه الإسلام ليس فلسفة وإنما هو دين، نقول أن هذا الرأي أشبه بمن يقدم السم في كوب لبن محلى بالعسل الأبيض، لأنه يفترض أن الإسلام دين فحسب، وليس هذا صحيحا لأن الإسلام دين ودنيا، علم وعمل، ومن يقرأ الفلسفة الموجودة لدى المسلمين سوف يشاهد آثار الإسلام بوضوح على ما كتبه هؤلاء المسلمون رغم جنوح بعضهم إلى الطرف الآخر البعيد عن الإسلام.

ويرتبط بما سبق أن هؤلاء المنادين بعربية الفلسفة الإسلامية يثيرون أمراً غاية في الأهمية لأن دعوتهم تتضمن أن الإسلام كدين لم يحث على النظر والفكر، أو أنه لم يفعل شيئا في قول المؤمنين به. ولهذا فدعواهم تتضمن نفي الصبغة الإسلامية على ما لديهم من حكمة وهذا أمر لا أساس له من الصحة لأن الفلسفة الإسلامية عالجت قضايا هي من صميم الإسلام وواقع المسلمين. وهنا نتفق مع الكاتب والفيلسوف الكبير الدكتور "مدكور" فيما ذهب إليه حيث يقول: "أنا أميل لتسمية هذه الدراسات "فلسفة إسلامية" لاعتبار واحد هو أن الإسلام ليس دينا فقط بل هو دين وحضارة. وهذه الدراسات على تعدد مصادرها وتباين المشتغلين بها قد تأثرت ولا شك بالحضارة الإسلامية. فهي إسلامية في مشاكلها والظروف التي مهدت لها وإسلامية أيضا في غاياتها وأهدافها وإسلامية أخيراً بما جمعه الإسلام في باقتها من شتى الحضارات ومختلف التعاليم"[1].

---

(1) في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه د. إبراهيم بيومي مدكور، ص19، ج1، ط: دار المعارف.

المبحث الثاني

الفلسفة الإسلامية في نظر المستشرقين الغرب[1]

تعرضت الفلسفة الإسلامية لهجوم عنيف من جانب بعض المستشرقين، فبعضهم عالج قضية الأصالة والتقليد بموضوعية وتوصل من خلال معالجته إلى أن العقل العربي الإسلامي له من الخصائص العقلية ما للإنسان في أي مكان ومن أي جنس، ومن هذه الخصائص العمل العقلي المنظم الذي يسمى عادة باسم الفلسفة. وفريق آخر رأى أن العقل العربي الإسلامي ليس له إنتاج في مجال الفلسفة والعلوم العقلية فمن وجهة نظره أن الجنس العربي ليس من صفاته التعمق في التفكير ولا الابتكار في الرأي والحلول لما يواجهه من مشاكل[2].

الاتجاه الأول:

يرى أصحاب هذا الاتجاه أن الإنسان العربي له من الخصائص العقلية الطبيعية ما للإنسان في أي مكان، ومن أي جنس، ومن هذه الخصائص العمل العقلي المنظم والتفكير السليم الذي يسمى عادة باسم الفلسفة. ويعرف هؤلاء الفلسفة الإسلامية بأنها: تفكير الجماعة الإسلامية في الكون وفيما بعده وفي الإنسان فرداً وجماعة[3].

ولذلك فإنه من الطبيعي أن يكون للعقل العربي إنتاج فكري يتسم بالابتكار، وأن هذا العقل بما أنتج من فكر وما أبدع من رأى قد شارك في بناء الصرح الشامخ للفكر الإنساني. وعلى هذا لا يرى أنصار هذا الاتجاه أن الفلسفة العربية أو الإسلامية عبارة عن فكر الإغريق وحده الذي احتضنه العرب أو المسلمون، بل لقد استقل هذا العقل ببعض المشاكل الفكرية، وكان له آراؤه الخاصة به سواء في المشاكل التي عرفها عن الإغريق أو في غيرها من التي تنسب إليه[4].

---

(1) تطلق كلمة مستشرق بالمعنى العام على كل عالم غربي يشتغل بدراسة الشرق كله في لغاته وآدابه وحضارته. وأديانه، ويسمى مستشرقاً كل من يتعلم أو يعلم المعارف المتصلة بأحد أوجه الحضارات الشرقية، أو من يؤلف في موضوعات شرقية أو من يترجم أعمالا شرقية.

انظر: الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، د. محمود حمدي زقزوق، ص18.

(2) كتابنا: الفلسفة الإسلامية بين الأصالة والتقليد، ص30، ط: الصفا والمروة 1997م.

(3) انظر: الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، د. محمد البهي، ص15، ط6 القاهرة 1982م.

(4) السابق، ص17.

فهؤلاء يعترفون بقيمة العقل العربي ومساواته مع عقل أي شعب آخر في كونه له إنتاج عقلي يتسم بالابتكار، إن لم تحل دون إنتاجه أو ابتكاره حوائل خارجة عن ذاته.

ومن هذا الفريق المؤرخ الألماني للثقافة العقلية "ديلتاي" الذي يعترف بأن العقلية العربية يحق لها أن تنتج كعقلية أي جنس آخر، وأنها قد أنتجت بالفعل في كثير من الموضوعات، وأنه كان لهذا الإنتاج أثر في تطور العقلية الغربية، وفي ذلك يقول: إن الغرب مدين في توسيع نطاق الجبر اليوناني، وهم بلا شك قد هيئوا الأمر بتقدمهم الخاص إلى نشأة العلم الطبيعي الحديث"[1].

ومعنى ذلك أن استعداد العربي للتعليم أمر لا شك فيه، وأن قدرة العربي على الفهم والتحصيل لا تقل عن غيرها من قدرات شعوب أخرى، ويرتبط بذلك أن أي حكم يصف العقل العربي بعدم القدرة على التفلسف أو الجمود، أو عدم المقدرة على التحضير والتطور، نقول إن أي حكم يرى أن هذه خواص ثابتة في طبيعة العقل العربي ولد بها إنما هو حكم جائر متعسف.

ويؤيد هذا ما ذهب إليه المستشرق "مونتي" حيث يقول: "ورأينا أن سر نفوذ أرسطو العجيب على العقل العربي وعلى المسلمين هو في طريقة تفكيره، سواء أكان في الناحية العلمية التجريبية أم في الناحية المنهجية المنطقية.

ويلاحظ فيما عدا ذلك أن الفلسفة الإسلامية وإن كانت في مبدئها وجوهرها أرسطية لكن رغم ذلك ليست صورة مكررة للأفكار الإغريقية، إذ العرب وإن احترموا الإغريق دائما كأساتذة لهم، لكنهم فهموا كيف يحتفظون حقاً بطابع الأصالة والابتكار في فهمهم وتصويرهم لتعاليمهم، ذلك الطابع الذي جعل لكتبهم ورسائلهم جدة خاصة"[2].

ومن هؤلاء المنصفين الغرب الأستاذ "كاردانوس": وهو فيلسوف ورياضي إيطالي، يقول عن فيلسوف العرب "الكندي": إنه واحد من بين الإثني عشر المختارين في العالم. ويقول الأستاذ: "فلفت" عن "ابن خلدون" إن أفلاطون وأرسطو وأوجستين: "ليسوا نظراء "لابن خلدون" وكل من عداهم غير جدير، حتى بأن يذكر إلى جانبه"[3].

أما فيما يتعلق بالثقافة الإسلامية ككل وأنها كانت إلهاما ومصدراً وعاملاً أساسيا للحضارة الغربية يقول المستشرق "بريفولت" في كتابه بناء الإنسانية: "فإنه على الرغم من أنه ليس ثمة ناحية واحدة من

---

(1) نفس المصدر، ص15، 16.

(2) انظر: كتاب الإسلام لمؤلفه مونتي، أستاذ اللغات الشرقية في جامعة جنيف، ص51 ط: 1923م نقلا عن الجانب الإلهي ص16.

(3) انظر: التفكير الفلسفي في الإسلام، د. عبد الحليم محمود ص197، ط: دار المعارف 1984م. نقلاً عن تجديد التفكير الديني، لمؤلفه محمد إقبال.

نواحي الازدهار الأوروبي، إلا ويمكن إرجاع أصلها إلى مؤثرات الثقافة الإسلامية بصورة قاطعة، فإن هذه المؤثرات، توجد أوضح ما تكون، وأهم ما تكون في نشأة تلك الطاقة التي تكون ما للعالم الحديث من قوة متمايزة ثابتة، وفي المصدر القوى لازدهاره: أي في العلوم الطبيعية وروح البحث العلمي. إن ما يدين به علمنا لعلم العرب، ليس فيما قدموه إلينا من كشوف مدهشة لنظريات مبتكرة فحسب، بل يدين هذا العلم إلى الثقافة العربية بأكثر من هذا، إنه يدين لها بوجوده نفسه[1].

ومهما يكن من أمر فإن هناك من المستشرقين المنصفين الذين تهيأت لهم مادة وفيرة من استطلاع تلمس الأصالة، في الفلسفة الإسلامية، فهم يعترفون بقيمة العقل العربي ومساواته مع عقل أي شعب آخر في أنه يصح أن يكون له إنتاج عقلي يتسم بالابتكار.

ونرى أن هذا الاتجاه يوقف بالفعل هذه الحملات الهوجاء التي تنبع من الجهل بحقيقة التراث الفكري لدى المسلمين، وتقضي على روح التعالي وإزدراء جهود الآخرين[2].

إن هذا خير من محاولات كثيرة من بعض المستشرقين – كما سنرى في الصفحات القادمة – تلك المحاولات التي أرادت أن تتلمس لكل فكرة مصدراً أجنبياً، دون دراسة جادة للاحتمالات الأخرى، ودون إمعان في هذه الحقيقة التي تشير إلى أن الفكر حين ينتقل إلى بيئة أخرى قل أن يحتفظ بطابعه الأصلي، ولا بد للبيئة الجديدة من أن تترك بصماتها عليه[3].

الاتجاه الثاني:

لقد جحد أنصار هذا الاتجاه المنزلة التي شغلها فلاسفة الإسلام في تاريخ الفلسفة، وزعموا أن العرب ليس من صفاتهم التعمق في الفكر ولا الابتكار في الرأي، وأن فكرهم مجرد عن كل مزايا التفكير الفلسفي. فليس عند العرب كآمة وعند المسلمين كملة مذهب فلسفي محكم البنيان، أو نظرة فكرية عميقة للإنسان والكون والحياة، أو حلول صائبة لما واجه حياتهم ومجتمعهم من مشكلات، وأن ما عرف عن العرب من فكر فهو حكم قليلة مفككة ووصايا تحمل نصائح خلقية، وهي دائما خالية من البحث والتعليل. بل إن ما يسمى بالفلسفة الإسلامية ما هو إلا مزيج من أرسطاليسية وأفلاطونية حديثة، نقله السريان إلى العرب وانتشر في بلاد بعيدة عن الجزيرة العربية، وتحت ظل سلالة العباسيين التي طغت فيها الروح الفارسية.

---

(1) انظر: المرجع السابق، ص198 نقلا عن تجديد التفكير الديني، لمؤلفه محمد إقبال.

(2) كتابنا: الفلسفة الإسلامية بين الأصالة والتقليد، ص34-35.

(3) السابق، ص35.

وبناء على ذلك فهم يعرفون الفلسفة الإسلامية بأنها آراء المدارس الإغريقية واشتغلت بها طائفة من علماء المسلمين إما بشرحها أو بالتوفيق بينها وبين مبادئ الدين الإسلامي إن بدا هناك تعارض أو تناقض[1]. أمثال الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم.

فعمل المسلمين بناء على هذا الافتراء ينصب على نقل التراث الإغريقي الفلسفي وشرحه وتفسيره والتأثر به، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على تعصب أنصار هذا الرأي لبنى جنسهم ولدينهم وخلو حكمهم هذا من الموضوعية التي يتطلبها أي بحث علمي.

فحينما أنشئت الجامعة المصرية القديمة – على سبيل المثال – واستدعى الأستاذ "سانتلانا" لتدريس المذاهب الفلسفية، بدأ دراسته بتخليص الفلسفة اليونانية، وجزم منذ مبدأ دراسته: أن العلوم الإسلامية مؤسسة منذ بدء أنشأتها على علوم اليونان، وأفكار اليونان، بل وعلى أوهام اليونان"[2].

تعصب الأستاذ "سانتلانا" إذن، منذ محاضرته الأولى، لفكرة معينة ووضع سامعيه أمام اتجاه خاص سيسلكه، ولم يجعل هذا الاتجاه قابلا للاحتمال، أو الأخذ والرد، وإنما أطلق الأمر إطلاقا عاما، وجزم به في صورة لا يستسيغها العلم الدقيق.

ثم أخذ معتمداً على القضية التي أطلقها، يتلمس أية ناحية من نواحي التشابه بين الأفكار الإسلامية، والأفكار اليونانية، فيجعل أصلها يونانيا، ويجزم بان المسلمين أخذوها من اليونان.

وذلك نمط من البحث: لا يسير فيه إلا المتعصبين، إذ إنه في مناهج البحث الدقيقة يشترط للقول بتقليد اللاحق للسابق أمور، منها أن يثبت ثبوتا بينا بالآتي:

1- التشابه أو التطابق التام بين الفكرتين.

2- أن يثبت بطريقة لا لبس فيها أن الأخير قد تلقن مباشرة عن السابق.

3- ومن أهم الشروط: ألا تكون الأصالة أو العبقرية متوفرة في اللاحق، أي أن تكون في اللاحق طبيعة التقليد، فإذا ما خرج عن طبيعة التقليد إلى الأصالة أو العبقرية فقد خرج عن شبهة المحاكاة وعن شبهة التقليد[3].

ومن الواضح أن هذا المستشرق لم يراع هذه الشروط، ذلك أنه جزم بأن أفكار اليونان وعلومهم وأوهامهم، كانت أساساً للعلوم الإسلامية منذ بدء نشأتها، مع أن نشأة العلوم الإسلامية، يمكن أن يقال: إن أسسها ومبادئها تدرجت، تكوناً ووضعاً منذ بدء الإسلام نفسه، أي أساسها كان الوحي نفسه. "والعلوم

---

(1) الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، د. محمد البهي، ص5-6: القاهرة 1982م.

(2) تاريخ المذاهب الفلسفة لمؤلفه سانتلانا، نقلا عن التفكير الفلسفي في الإسلام، ص184.

(3) التفكير الفلسفي في الإسلام، ص184.

الإسلامية، إذا أطلقناها، كانت: عقيدة وشريعة وأخلاقاً. كانت تفسيراً للقرآن وشرحاً للحديث، وجدلاً حول العقيدة التي نزل بها الوحي، وكانت اتجاها روحياً يستمد مبادئه ونظرياته من القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة[1].

ونزعة "سانتلانا" إنما هي نزعة مواطنيه الغربيين، والنزاع بين الشرق والغرب قديم ومستمر، وهو ليس نزاعاً عسكرياً فقط، إنما هو نزاع فكري أيضا، والغرب يريد أن يقلل من الشرق الإسلامي ما أمكن، ليسود ويستعلى، وكما استعمل في سبيل السيادة المالية الوسائل المادية، استعمل أيضاً لإضعاف الروح المعنوية في الشرق الوسائل الفكرية[2].

ويمثل هذا الاتجاه بعض المستشرقين أمثال رينان" و"دي بور" و"جوتيه" و"كوزان" و"تنمان"، وآخرون. وقد افترق هؤلاء إلى فريقين: أحدهما: تعصب لدينه وقصر الفلسفة على اليهود أو النصارى. والآخر تعصب لبني جنسه وقصر الفلسفة على الجنس الآري.

أولاً: المتعصبون لدينهم:

وقد تزعم هذا الفريق "تنمان"(*) و"كوازان"، فالذي يطالع عبارات "تنمان" يلاحظ عليها سوء فهمه لطبيعة النص الديني عند المسلمين، الأمر الذي جنح به إلى مهاجمة كتابهم المقدس – القرآن الكريم – زاعما أنه المسئول عن تأخر الدراسات الفلسفية وغيرها، فهو يقول: "العرب شعب مجبول على استعدادات فطرية قوية وثابتة، ولقد كان أولاً صابئيا ثم استمد حماسة دينية وحربية من دين محمد ﷺ، وهو دين شهواني وعقلي معاً،... وفي قليل من الزمن تغلب العرب على جزء عظيم من آسيا وأفريقيا وأوروبا وأخضعوه للإسلام،... وكان اختلاطهم بالأمم خصوصا اليهود واليونان، وتقدمهم في ألوان الترف، وحاجتهم إلى الاستعانة بصناعة الأجانب من الأطباء والمنجمين، وتأثير هؤلاء فيهم.

كل أولئك ولد فيهم شهوة متأججة إلى تحصيل المعارف، وقد عاون هذه النزعات خلفاء العباسيين(**)،... الذين أمروا بنقل كتب اليونان إلى العربية، وأنشأوا المدارس ودور الكتب الحافلة[3].

---

(1) السابق، ص186.

(2) كتابنا: الفلسفة الإسلامية بين الأصالة والتقليد، ص39.

(*) يعد المستشرق الألماني تنمان من أوائل الذين تحدثوا عن الفلسفة الإسلامية وفلاسفتها، وقد ظهر كتابه المختصر في تاريخ الفلسفة عام 1812م في طبيعته الألمانية، وقد سيطرت فكرة العنصرية السامية على تفكيره وحكمه، والفلسفة الإسلامية في تصوره لا تخرج عن الفلسفة اليونانية، وقد نقلت أو عربت.

(**) خلفاء العباسيين أمثال المنصور الذي ولى الخلافة من 753-755، والمهدي الذي توفى سنة 784، وهارون الرشيد، وكان خليفة ما بين 786-808، والمأمون الذي ولى الخلافة من 813-833، والمعتصم الذي توفي سنة 841.

(3) انظر: تمهيد لتاريخ الفلسفة، للشيخ مصطفى عبد الرزاق، ص6، ط: لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة 1959م.

ويستطرد "تنمان" في محاولة سلبه العقلية الإسلامية من كل خصائص الأصالة والابتكار قائلاً: "ويكاد يكون "أرسطو طاليس مع شرحه إلى "فيلونيوس" – يحى النحوي – من بين سائر الفلاسفة هو الذي استرعى أنظار العرب.

وقد تلقوا جملة ما ألفه "أرسطو"، ولكنهم تلقوها على الحقيقة عن تراجم ناقصة جداً بوساطة خادعة، هي وساطة المذهب الأفلاطوني الجديد،... لكن عدة عقبات ثبطت تقدمهم في الفلسفة، وهذه العقبات هي:

1- كتابهم المقدس الذي يعوق النظر العقلي الحر.

2- حزب أهل السنة، وهو حزب متمسك بالنصوص.

3- أنهم لم يلبثوا أن جعلوا لأرسطو سلطانا مستبداً على عقولهم، ذلك إلى ما يقوم دون حسن تفهمهم لمذهبه من الصعوبات.

4- ما في طبيعتهم القومية من ميل إلى التأثر بالأوهام.

من أجل ذلك لم يستطيعوا أن يصنعوا أكثر من شرحهم لمذهب أرسطو، وتطبيقه على قواعد دينهم الذي يتطلب إيمانا أعمى، وكثيراً ما أضعفوا مذهب أرسطو وشوهوه. وبذلك نشأت بينهم فلسفة تشبه فلسفة الأمم المسيحية في القرون الوسطى، تعنى بالبراهين الجدلية المتعسفة، وتقوم على أساس من النصوص الدينية[1].

وإذا انتقلنا إلى مستشرق آخر ممن تعصب لدينه المسيحي وهو "فكتور كوزان" نجده يقول: "المسيحية هي آخر ما ظهر على الأرض من الأديان، وهي أيضا أكملها، والمسيحية تمام كل دين سابق، وغاية الثمرات التي تمخضت عنها الحركات الدينية في العالم وبها ختمت، الدين المسيحي ناسخ لجميع الأديان،... كذلك كان الدين المسيحي إنسانياً واجتماعيا إلى أقصى الغايات، ومن أراد دليلا فلينظر ماذا أخرجت المسيحية للناس، أخرجت الحرية الحديثة والحكومات النيابية، ثم لينظر من دون المسيحية ماذا أخرجت منذ عشرين قرنا سائر الأديان، ماذا أنتج الدين البرهمي والدين الإسلامي وسائر الأديان التي لا تزال قائمة فوق ظهر الأرض؟

أنتج بعضها انحلالاً موغلا – وبعضها أثمر استبداداً ليس له مدى"[2].

---

(1) السابق، ص7. وأيضاً: حقيقة الفلسفات الإسلامية، د. جلال العشرى، ص 42، 43، ط: دار الكتاب.

(2) نفس المصدر، ص8، 9، وأيضا: حقيقة الفلسفات الإسلامية، ص42، 43.

دحض افتراءات هذه الفريق:

أولاً: مناقشة المستشرق "تنمان" فيما ذهب إليه:

أ- زعمه أن القرآن الكريم يعوق النظر العقلي الحر. هذا ادعاء باطل وحكم على الأمور دون تحقيق وتمحيص، فإننا نقرر بكل ثقة واطمئنان رفض هذه الدعوة الجائرة، القرآن الكريم – وهو أول وأوثق المصادر للتعاليم الإسلامية – لا يملك المنصف أن يتهمه بمعادة الفكر، أو تقيده وتحريمه، بل إن الأمر على النقيض من ذلك تماما، فالذي يتصفح القرآن الكريم يجد أن الأدلة على أنه لا يمكن أن يقف عقبة في طريق النظر العقلي الحر، لا تنحصر ولا يمكن أن يكون حجر عثرة في سبيل الفكر الإنساني من حيث هو فكر، فقد شجع على الفكر، وأمر به وجعله أمراً لازما لا مجال لتجاهله ولا إعفاء لأحد من مزاولته، فهو في جملته دعوة صريحة إلى التأمل الهادف الذي يملأ العقل والقلب ويدفع إلى تصحيح السلوك، إنه مليء بالدعوة إلى التذكر والتدبر والتفكر والتعقل والاعتبار.

وروح القرآن تتطلب من الفكر أن يكون واضحا وهادفا وإيجابياً، ولذا فإن القرآن حرص على توجيه الفكر حتى يكون فكراً إيجابياً بناءً مثمراً، وحتى لا تتبدد طاقاته في أمور لا تنفع ولا تثمر، ذلك أن مجالات التفكير يمكن أن تقع في قسمين: الأول يسمى: "الميتافيزيقا"، وهي مشكلات ما بعد الطبيعة، أو الحقائق الغيبية وقد عالج القرآن الكريم هذه الأمور بطريقته الواضحة البسيطة التي تتلاءم مع العقل الإنساني السليم، وعرضها بأدلتها العقلية البديهية المقنعة للعقل والقلب حتى يكون إيمانه بها عن اقتناع وليس إيمانا أعمى كما زعم "تنمان".

وحيث إن العقل في مجال ما بعد الطبيعة يعتريه القصور، حيث يعجز بطبيعته أن يصل إلى نتائج حاسمة فيها، كانت الحكمة في صرفه عن البحث الدقيق في المسائل "الميتافيزيقية"، وهذا لا يعيبه ولا يقلل من شأنه وفي ذلك يقول ابن خلدون: "صرف الإنسان عن العلل الأولى والمهايا الميتافيزيقية ليس بقادح في العقل ومداركه، بل العقل ميزان صحيح، وأحكامه يقينية لا كذب فيها، غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة وطبيعة الصفات الإلهية، وكل ما وراء طوره، فإن ذلك طمع في محال"[1].

وخير شاهد على ذلك تاريخ الفكر الإنساني إلا أنه على امتداد مراحله، فلم يصل العقل في هذا المجال إلى حقائق أكيدة سلم بها الجميع ووثقوا فيها، وكل ما أنتجه لا يعدو أن يكون مذاهب وآراء متضاربة تورث حيرة وضلالاً، فلا غرو إذن أن يكون خوض العقل في هذا المجال – بدون استرشاد

---

(1) انظر: المقدمة، لابن خلدون، 3/ 1037، تحقيق د. علي عبد الواحد وافي، ط: لجنة البيان العربي 1960م.

بالوحي وبدون أن يعرف له حدوداً – تبديداً لطاقات وجهود من الألزم توفيرها لشيء آخر حيوي وهام بالنسبة للإنسان[1].

القسم الثاني: هو الفيزيقا، أو الكون وما فيه من مخلوقات وظواهر وقد حث القرآن في كثير من آياته الإنسان إلى النظر والتأمل والتفكر في هذا المجال لأنه المجال الذي يستطيع العقل فيه أن ينتج وأن يثمر وأن يحقق التطور والتقدم، ولا شك أن كل ما تتمتع به البشرية اليوم من وسائل الرفاهية والراحة إنما هو ثمرة لتفكير العقل في الكون وظواهره.

وإذا كان القرآن الكريم قد صرف عن البحث في الماهيات الأولى، فليس في ذلك تضييق على العقل البشري أو حجر عليه، وإنما هو حسن توجيه للفكر وطاقاته إلى اكتشاف خصائص الظواهر الكونية وحسن استغلالها لتحسين واقع الإنسان في هذه الحياة[2].

ويتجلى القرآن بحق مطلقا للطاقات الفكرية من ملاحظة هذه الشواهد: ذلك لأن العقل في نظر القرآن الكريم، هو أهم الطاقات الإنسانية كلها، فجميع أركان الإسلام مبنية على فهم العقل وقناعته، لقد خاطب القرآن العقل ليدل على وجود الخالق، وحض الإنسان على التدبر في الكون عن طريق العقل كي يشاهد مظاهر قدرة الله تعالى في هذا الترتيب البديع والنظام الدقيق، والدقة المتناهية، وحثه على النظر في نفسه، ولفت العقل إلى قياس البعث في الآخرة على الخلق الأول والنشأة الأولى، ليبرهن بالاستنتاج العقلي على صحة عقيدة البعث والجزاء والجزم بها، وأمره أن يتفكر في خلق السموات والأرض، وينظر آثار الأقوام السالفة، وأنكر على الذين لا يستعملون عقولهم في الفهم والتفكير السليم، ورفض التقليد وعاب على المقلدين، قال تعالى: ﴿قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِي ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[3]. وقال ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَيْءٍ﴾[4] وقال: ﴿فَٱعْتَبِرُواْ يَـٰٓأُوْلِي ٱلْأَبْصَـٰرِ﴾[5]، وقال: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ

---

(1) كتابنا: الفلسفة الإسلامية بين الأصالة والتقليد، ص43-45.

(2) انظر: أصالة التفكير الفلسفي في الإسلام، د. عبد المقصود عبد الغني، ص19، 20، ط: القاهرة 1985م وأيضا: في الفلسفة الإسلامية والأخلاق، د. محمد كمال جعفر، ص107 ط: دار الكتب الجامعية 1968م. و أيضا: دراسات فلسفية وأخلاقية، د. محمد كمال جعفر، ص154 وما بعدها، ط: القاهرة.

(3) سورة يونس، آية: 101.

(4) سورة الأعراف، آية: 185..

(5) سورة الحشر، آية: 2.

وَٱخۡتِلَٰفِ ٱلَّيۡلِ وَٱلنَّهَارِ لَأٓيَٰتٖ لِّأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾[1]، وقال: ﴿أَفَلَمۡ يَنظُرُوٓاْ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَوۡقَهُمۡ كَيۡفَ بَنَيۡنَٰهَا وَزَيَّنَّٰهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٖ﴾[2] إلى غير ذلك من الآيات التي تدعو إلى التفكر والنظر في الكون والله والإنسان، والتأمل في الخلق، والتدبر في الآفاق والأنفس بغية الوصول إلى معرفة الله تعالى والإيمان به إيمانا راسخاً قائما على اليقين.

وإذا كان القرآن الكريم قد فسح المجال أمام العقل وحثه على التفكر والتدبر والتأمل فإنه قد أنكر على المشركين تعطيلهم لملكة العقل واعتمادهم على التقليد الأعمى في مسائل العقيدة، وفي ذلك يقول الحق تبارك وتعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُواْ بَلۡ نَتَّبِعُ مَآ أَلۡفَيۡنَا عَلَيۡهِ ءَابَآءَنَآۚ أَوَلَوۡ كَانَ ءَابَآؤُهُمۡ لَا يَعۡقِلُونَ شَيۡـٔٗا وَلَا يَهۡتَدُونَ﴾[3].

بل إن القرآن ليرسم لهؤلاء الذين يعطلون منافذ التفكير والمعرفة في أنفسهم صورة قبيحة تنفر منها الفطر السلمية، إذ يجعلهم في مرتبة أحط من مرتبة البهائم والعجماوات، قال تعالى: ﴿وَلَقَدۡ ذَرَأۡنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرٗا مِّنَ ٱلۡجِنِّ وَٱلۡإِنسِۖ لَهُمۡ قُلُوبٞ لَّا يَفۡقَهُونَ بِهَا وَلَهُمۡ أَعۡيُنٞ لَّا يُبۡصِرُونَ بِهَا وَلَهُمۡ ءَاذَانٞ لَّا يَسۡمَعُونَ بِهَآۚ أُوْلَٰٓئِكَ كَٱلۡأَنۡعَٰمِ بَلۡ هُمۡ أَضَلُّۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡغَٰفِلُونَ﴾[4].

إن نظرة سريعة إلى الكلمات التي وردت في القرآن الكريم، مما له صلة وثيقة بالنشاط العقلي كألفاظ: الفكر، والفقه، واللب، والتفكر، والتدبر، والعلم، والذكر، والتذكر، إن نظرة سريعة إلى مثل هذه الألفاظ والعبارات تدل دلالة قاطعة على عناية القرآن بتربية الإنسان من الوجهة العقلية في الدرجة الأولى، ولذلك سلك القرآن في إبطال بعض الآراء والمعتقدات مسلك الأدلة العقلية الحاسمة القريبة، ولم يكن اهتمامه بإبطال هذه الآراء والمعتقدات إلا ضنا بالعقل الإنساني أن يتجمد أو يصيبه الشلل[5].

فأي حكم من الأحكام لا يمكن أن يكون قوياً إلا إذا كان مستنداً في المقام الأول إلى طبيعة المحكوم عليه، لهذا لا ينبغي لنا فيما يتعلق بموقف القرآن من الحرية الفكرية والنظر العقلي أن نترك العنان

---

(1) سورة آل عمران، آية: 190.

(2) سورة ق آية: 7.

(3) سورة البقرة، آية: 170.

(4) سورة الأعراف، آية: 179.

(5) انظر الفلسفة الإسلامية، د. محمد كمال جعفر، ص27، 28، ط: القاهرة 1976م. وأيضاً: الفلسفة الإسلامية بين الأصالة والتقليد، ص48.

لبعض الميول والأهواء لكي تدلي برأيها في هذا الصدد دون علم وهدى ونص من القرآن ذاته المحكوم عليه بإعاقة النظر العقلي.

والقرآن الكريم بدعوته العقل الإنساني إلى النظر والتأمل إنما يفتح الباب بذلك أمام حرية الرأي والفكر بل العقيدة، كيف لا وقد نص على أنه: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِ﴾[1] فليس صحيحا ما ذهب إليه نفر من المستشرقين – أمثال تنمان ومن سار على دربه – من أنه وضع حجراً على حرية الرأي والنظر أو أن به نزعة جبرية صارمة. إن القرآن ترك المرء ونفسه بعد أن حدد له معالم الطريق وبين له الغث من الثمين، والصالح من الطالح والصواب من الخطأ،... لأن هذا في عرف القرآن شروطاً رئيسية للمساءلة في الآخرة، بل إن القرآن الكريم أثار أمام العقل الإنساني مسائل فلسفية وعلمية وأخلاقية كثيرة ومتنوعة، ودفع العقل المسلم إلى أن يتخذ إزاءها مواقف معينة تنطلق وتنسجم مع نظرته الكلية العامة الشاملة للوجود، من ذلك الإشارة إلى أصل الحياة والوجود. والنشأتين، الأولى والآخرة، واتخاذ النشأة الأولى دليلا لإثبات النشأة الآخرة....

والملاحظ على جملة الآيات التي تتضمن الإشارة إلى الخلق الأول أنها تلتزم طريقة، التقرير البديهي التي لا يرى العقل بدأ من التسليم لصحتها وصدقها[2].

أبعد أن دعا القرآن الكريم العقل الإنساني إلى هذا كله، وعلم العقل الإنساني هذا كله، ودفع العقل الإنساني إلى هذا كله، نطالع من يتهم القرآن – أمثال تنمان وغيره – بأنه لم يشجع العلم والعلماء ولم يرفع من شأنهم وأنه كان عقبة في سبيل النظر العقلي الحر إن مثل هؤلاء كمثل من يقول إن الشمس تفيض برودة وظلمة[3] ونعتقد أن النصوص التي أشرنا إلى بعض منها كفيلة بإفحام أفئدة هؤلاء المستشرقين.

ولو أردنا استقصاء المواضع التي حث القرآن الكريم فيها على النظر والتفكر والاعتبار والتأمل لطال بنا الحديث إلى مدى يضيق عنه المقام، ولكن يمكن أن نقرر أن القرآن الكريم ملىء بما يثير الانتباه وينشط العقل، ويدعو إلى التفكر والنقد والتحليل، وينفر من التقليد الأعمى، وتعطيل الملكات التي منحها الله للإنسان، وإن كتابا بهذه المثابة لا يمكن القول بأنه معوق للفكر مقيد للعقل، أو أنه وقف عقبة بين المسلمين والتقدم في الفلسفة كما زعم بعض المستشرقين.

---

(1) سورة البقرة آية: 256.

(2) انظر: مع مسيرة الفكر الإسلامي في العصر الوسيط، د. محمد رشاد أهمس، 46، ط: القاهرة 1985م وأيضاً: تاريخ الفلسفة الإسلامية في المشرق، د. فيصل بدير عون، ص95 ط: القاهرة.

(3) التفكير الفلسفي الإسلامي، د. النشار، ص339، ط: الخانجي 1976م.

ولعلنا نستطيع أن نقول مع أحد الباحثين إنه ما من دين احتفل بالإدراك البشري، وأيقظه من غفوته، ودعاه إلى نبذ التقليد، ووجهه إلى النظر في أمر العقيدة، وإلى التفكر في آيات الله في الآفاق وفي الأنفس، ما من دين فعل ذلك كما فعل الإسلام[(1)].

وقصارى القول: إن كتابا بهذه المثابة لا يمكن أن يوصف دينه بأنه معوق للفكر، أو مقيد لحريته، أو عامل من عوامل إجداب العقلية العربية الإسلامية، كما يدعي بهتانا وزوراً بعض المستشرقين أمثال "تنمان" – ومن على شاكلته –، ألا فليقرأ "تنمان" القرآن الكريم وليمسك بيده قلما وقرطاساً، ثم ليحصي عدد مرات ذكر "العقل" في القرآن، مصحوباً تارات بالثناء والتقدير، ومأموراً تارات بالبحث والنظر والتفكر، ثم ليقل لنا ماذا يستفاد من ذكر العقل مصحوبا بالشكر ومأموراً بالبحث والنظر والتفكر مرات ومرات؟ استفاد منه أن القرآن يعوق النظر العقلي الحر؟ أم استفاد منه شيء آخر، إن الجواب على ذلك رهن بمقدار ذكاء "تنمان" وصحبه الأشرار[(2)].

إن القرآن الكريم على حد تعبير أحد المفكرين من أبناء الإسلام: "لم يكن لدى أصحابه كتاب مواعظ أخلاقية فقط، أو تاريخياً أنزل للعبرة عن قرون ماضية، وإنما هو كتاب ميتافيزيقي وإنساني وأخلاقي وعملي وضع الخطوط الرئيسية للوجود كله فهو كتاب الكون منذ نشأته إلى فنائه ومن الخطأ البالغ أن يقال أن القرآن خلو من النظريات الكونية والفلسفية[(3)].

ب- أما عن زعمه بأن حزب أهل السنة كان عقبة في طريقة التفكير العقلي الحر لكونه متمسك بالنصوص، نقول: إن هذا زعم باطل وافتراء على حزب أهل السنة، حيث إنه لم يكن أبداً حجر عثرة أمام التفكير العقلي، وذلك لأنه فتح باب المناقشة والحوار بينه وبين الأحزاب الأخرى، وقد برز من هذا الحزب كثير من المفكرين والفلاسفة أمثال الإمام الغزالي والجويني، والبغدادي، والرازي، وغيرهم، هذا من جهة، ومن جهة أخرى أن النصوص التي استمسك بها حزب أهل السنة فيها تقدير للعقل وثناء عليه وأمر له بالبحث والنظر والتفكر في ملكوت السموات والأرض، وحث على مواصلة البحث للوصول إلى السنن والقوانين التي أودعها الله في هذا الكون، فمن أجل ما اشتملت عليه تلك النصوص من تقدير للعقل والفكر، رأى أهل السنة الحرص على التمسك

---

(1) انظر: خصائص التصور الإسلامي، الشيخ سيد قطب، ص65، ط: دار الشروق، بيروت. وأيضاً: أصالة التفكير الفلسفي في الإسلام، ص81.

(2) كتابنا: الفلسفة الإسلامية بين الأصالة والتقليد، ص51-52.

(3) انظر: نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام، د. النشار، 1/4/ ط 4 دار المعارف القاهرة وأيضاً: تاريخ الفلسفة الإسلامية في المشرق، د. عون، ص96.

بها، وقد ذكرنا بعضا من النصوص التي تقدر العقل والفكر في ثنايا حديثنا عن موقف القرآن من التفكير العقلي الحر[1].

ج- وأمّا ما ذهب إليه "ثنمان" من أنّ المسلمين قد جعلوا لأرسطو سلطاناً مستبداً على عقولهم، وأنهم ل يستطيعوا فهم ما في مذهبه من صعوبات، حيث أنهم كثيراً ما اضعفوا مذهبه وشوهوه، نقول: إن هذه مغالطات وافتراءات على فلاسفة الإسلام، فهم لم يجعلوا هذا السلطان المطلق على عقولهم وإذا كانوا قد مالوا إلى فلسفته واخذوا من أفكاره أكثر من غيره فذلك يرجع إلى أنّ اتجاهه التجريبي كان اقرب إلى طبيعتهم. ومع هذا فإنهم قد رفضوا كثيراً من أفكار "أرسطو" وفضلوا عليها أفكار "أفلاطون".

ومعنى هذا أن فلاسفة الإسلام قد أفادوا من أفلاطون والأفلاطونية المحدثة كما أفادوا من أرسطو، فقد أخذوا عن أرسطو الاتجاه الواقعي، وأخذوا من أفلاطون والأفلاطونية المحدثة الاتجاه الروحي المثالي[2]. وهذا دليل على أنهم لم يتابعوا أرسطو ولا غيره متابعة عمياء. فهم ليسو بغباوات يرددون ما تلقونه عن هذا أو ذاك، ولم يكونوا مجرد نقلة أو شراح أو معلقين وإنما أثبتوا في هذا المجال ذاتهم، وتركوا بصماتهم على إنتاجهم، واتخذوا موقفاً نقدياً متميزاً إزاء الآراء والمذاهب اليونانية، "بل إنهم نقدوا المنطق الأرسطي، وكشفوا عيوبه، رغم سيطرة هذا المنطق على المجال الثقافي فترة طويلة من الزمن. واتبعوا منهجاً آخر يخالف منطق القياس، حيث وضعوا بالفعل المنطق الاستقرائي كاملاً، وليس هذا قول الباحثين العرب وحسب، بل هو كذلك ما نبه إليه العالم التجريبي "روجربيكون"[3].

ولا شك أن وضع هذا المنهج التجريبي أو الاستقرائي، إنما كان بناء على إدراك تام لعدم ملاءمة المنهج اليوناني لمتطلبات الحضارة الإسلامية.

ومن جهة أخرى، فإن فلاسفة المسلمين لم يضعفوا مذهب أرسطو ولم يشوهوه، بل إنهم شرحوه وأضافوا إليه إضافات هامة، ومن المكابرة الممقوتة أن يقال أن الشروح التي قام بها "ابن رشد" على فلسفة أرسطو عمل لا قيمة له، وهل من المنطق أن تكون هذه الشروح التي استغرقت عدة مجلدات لا أهمية لها أو لا تمثل أية إضافة إلى ما قاله أرسطو؟.

ولم يقتصر عمل فلاسفة الإسلام على مجرد الشرح والتعليق، بل إنهم عملوا على تلافي ما في مذهب أرسطو من النقص باختيار آراء من مذاهب أخرى وبالتخريج والتأويل، وبهذا استطاعوا أن

(1) كتابنا: الفلسفة الإسلامية قضايا ومناقشات، ص21.

(2) أصالة التفكير الفلسفي في الإسلام، ص 21.

(3) في الفلسفة الإسلامية، د. محمد كمال جعفر، ص 49، ط: القاهرة 1976م.

يؤلفوا نسقا فلسفيا متكاملاً قائماً على أساس من مذهب، أرسطو، ومتضمناً عناصر أخرى يونانية، بل وعناصر أخرى شرقية[1].

وقصارى القول إن فلاسفة الإسلام كانوا لا يتقيدون بفكر فيلسوف معين، بل كثيراً ما يأخذون بعض جوانب فلسفة أرسطو ويرفضون البعض الآخر، وكانوا أيضا يقومون بأخذ بعض جوانب فلسفة أفلاطون تاركين البعض الآخر، بمعنى أن أثر أرسطو كان واضحا أشد ما يكون الوضوح في المسائل المادية التجريبية، بينما كان أثر أفلاطون واضحا أشد ما يكون الوضوح في الجوانب الروحية.

وهذا يعني أن فلاسفة الإسلام لم يتابعوا هذا أو ذاك متابعة عمياء، وإنما أخذوا من هذين الفيلسوفين الآراء والاتجاهات التي تناسب عقيدتهم وآراءهم، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن لفلاسفة الإسلام موقفهم المستقل وشخصيتهم المميزة وأن لهم منهجهم الخاص في معالجة المشاكل.

د- ما عن قوله: إن العرب فيهم ميل إلى التأثر بالأوهام وهذا ما عاق تقدمهم الفكري. نقول هذه دعوى بلا دليل، وإن صحت فهي حكم بالجزء على الكل، فليس كل العرب عندهم ميل إلى التأثر بالأوهام، وأي علاقة بين التأثر بالأوهام والتفكير العقلي[2]. ثم ألم يبرز من بين هؤلاء فلاسفة وعلماء ومفكرين في جميع المجالات والتخصصات البشرية، أمثال الكندي والفارابي وابن سينا وأبو البركات البغدادي، والغزالي وابن باجة، وابن طفيل وابن رشد، وغيرهم من أعلام الكلام والتصوف والأخلاق، فلماذا أنتجوا في هذه الفنون إن كان عندهم ميل إلى التأثر بالأوهام؟

ثانيا: مناقشة المستشرق "كوزان" فيما ذهب إليه:

زعم "كوزان" أن المسيحية هي آخر ما ظهر على الأرض من الأديان، وهي أيضا أكملها، وهي تمام كل دين سابق، وغاية الثمرات التي تمخضت عنها الحركات الدينية في العالم وبها ختمت، وهي التي نسخت جميع الأديان،... كذلك الدين المسيحي إنسانيا واجتماعيا إلى أقصى الغايات،...الخ[3].

لاشك إننا نلحظ مغالطات كثيرة فيما ساقه "كوزان" تحاول إضفاء هالة كبيرة على المسيحية وتسخر من الأديان الأخرى وخاصة الإسلام، كما نلحظ أنه صاغ مزاعمه في أسلوب ينأى عن طبيعة البحث الفلسفي الحر الذي لا يعترف بالأحكام الذاتية الشخصية.

---

(1) أصالة التفكير الفلسفي، ص 21، وأيضا: تاريخ الفلسفة الإسلامية في المشرق، د.عون، ص 24.

(2) محاضرات في الفلسفة العامة، د. علي حسن محمد، ص 46، ط: القاهرة.

(3) تمهيد لتاريخ الفلسفة، ص 8، وأيضا ص من هذا البحث.

"كوزان" قد وضع في حسبانه منذ البداية أمرا أساسيا ومبدأ لم يحد عنه، وهو قوله إن المسيحية هي آخر ما ظهر على الأرض....الخ، فحينما يدرس الفلسفة الإسلامية وهو مؤمن بالمسيحية هذا الإيمان، واضعا نصب عينيه أنه لا دين بعدها وأنها أفضل من كل العقائد، لا نتوقع منه أن يكون رحيما في حكمه على الإسلام وفلاسفته لأنه يضع التعصب الديني حاجزا حال بينه وبين النظرة الموضوعية في الحكم على الفلسفة الإسلامية، فمن ينكر الدين الإسلامي أنى له أن يقول بفلسفة إسلامية؟، ومن يرى أن المسيحية هي وحدها الحق وما عداها باطل كيف نلتمس منه البحث عن الحقيقة في الفلسفة الإسلامية؟ ومن يرى أن المسيحية هي وحدها التي تصنع الرجال، كيف له أن يقف وقفة موضوعية أمام رجال الإسلام ابتداء من معلمهم الأول "رسول الله" ﷺ فالصحابة فالتابعين... الخ؟؟

وإذا كان لنا أن نعقب على رأي "كوزان" وهو بصدد حديثه عن المسيحية لقلنا: هل أحكامه هذه صادرة عنه كرجل فلسفة أم كرجل دين؟

أما إذا كانت صادرة عنه باعتباره فيلسوفا فقد أساء إلى نفسه قبل أن يسيء إلى الفلسفة التي لا تعرف الأحكام الذاتية الشخصية والتي لا تقرر رأيا أو قولا باعتباره آخر الأقوال أو الآراء[1].

أما الزعم بأن الديانة المسيحية وحدها هي التي صنعت المجتمعات وصنعت الرجال، فأمر لا نقبله هكذا على علاته، لقد كان للمسيحية بلا شك موقفها من الإنسان، حيث اهتمت بالناحية الداخلية قبل الناحية الخارجية، اهتمت بالمحبة والإخلاص والطهارة لأنها رأت أن "اليهودية" تهتم بالخارج فحسب، فلما جاء الإسلام جب اليهودية والمسيحية حيث جمع بين الاهتمام بالداخل والخارج في آن واحد.

لقد صنعت المسيحية رجالا ما في ذلك شك، لكن أن يقال إن الديانات الأخرى لم تصنع رجالا، بل وأدت إلى الانحلال والاستبداد فأمر عجيب. ذلك أن قضاء الدين الإسلامي على بعض العادات والتقاليد اللاإنسانية والتي كانت سائدة في المجتمع الجاهلي يشهد للإسلام بتحضره وبمحاولة انتشال الفرد من مرحلة الحيوانية إلى مرحلة الإنسانية، لقد فشل الدين اليهودي والمسيحي في السيطرة على العرب بينما نجح الدين الإسلامي في ذلك كل النجاح.

ثم أين هي الحكومات الديمقراطية الآن من تلك التي شاهدناها في فجر الإسلام؟ ومن ذا ينكر فضل الإسلام في صنع رجال كانوا جبابرة في جاهليتهم، فأضحوا أتق الناس وأروعهم وأعدلهم، أمثال الفاروق "عمر ابن الخطاب"، و"خالد بن الوليد وعمرو ابن العاص" وغيرهم.

وكيف يوصف العرب بـ "الجهل" مع أنه مجرد أن أتيحت لهم الظروف بدأ حكامهم في تكليف المترجمين بنقل التراث الأجنبي إلى اللغة العربية حتى يقف المثقف العربي على آخر التطورات العلمية والدراسات الإنسانية؟ لقد عرف المسلمون "التفرغ العلمي" و"المنح العلمية" قبل معرفتنا لها في العصر الحديث،

---

(1) تاريخ الفلسفة الإسلامية في المشرق، ص 75.

لأن الحكام المسلمين كانوا يجلبون العلماء ويغدقون عليهم المال والطعام لا لشيء إلا لإنتاجهم العلمي، ويشهد التاريخ أن أعظم الأطباء والكيمائيين والفلكيين وغيرهم كانوا من المسلمين[1].

لقد ظهر التفكير الفلسفي في الإسلام مقترنا بالإسلام نفسه في المقام الأول ذلك لأن القرآن الكريم جاء بمادة فلسفية ضخمة منها ما هو خاص بالإنسان وبعلاقته بنفسه وبأسرته وبمجتمعه، ومنها ما هو خاص بعلاقة الجوار، ومنها ما هو خاص بمجالات الحرب والسلم، ومنها ما يتعلق بالعالم ككل مع حث على النظر في موجوداته لإدراك خالقها وبارئها، ومنها ما هو خاص بالألوهية نفسها وعلاقة الله بالعالم... الخ أي أن الإسلام جاء بوجهة نظر كبرى متسقة ومنسجمة فيما يتعلق بالله والإنسان والعالم، ومن شأن هذه النظرة القرآنية أن تحرك العقل الإنساني لـ "تعقل" هذه الحلول التي قدمها الدين الإسلامي.

وننتهي من ذلك كله إلى القول بأن التعصب الديني قد استولى على بعض المستشرقين فحال بينهم وبين النظرة الموضوعية في الحكم على الفلسفة الإسلامية وأوقعهم في أخطاء جسيمة، وإذا كان التعصب الديني الذي انتهينا من الحديث عنه والرد على أنصاره قد دفع أصحابه إلى تشويه الفلسفة الإسلامية وتجريدها من عنصر الأصالة والابتكار، فإن التعصب الجنسي لا يقل سوءا عنه كما سيتضح لنا بعد ذلك[2].

ثانيا: المتعصبون لجنسهم

وبعد أن اتضح لنا أن التعصب الديني قد حمل أتباعه على تشويه صورة الفلسفة الإسلامية، وتجريدها من عنصر الابتكار والأصالة، ننتقل إلى الحديث عن التعصب الجنسي وهو في الحقيقة لا يقل سوءا عنه، ذلك أن أصحابه حاولوا أن يضفوا على هذا الزعم طابعا علميا، وأن يفسروا عدم إبداع المسلمين في مجال التفكير العقلي تفسيرا يرجع إلى قصور فسيولوجي أو مادي في الجنس السامي.

ونزعة الاستعلاء أو التعصب الجنسي قد ظهرت بصورة واضحة عند بعض المستشرقين أمثال "رينان" و"جوتييه" و"ديبور". فقد حاول "رينان" تقسيم الناس إلى قسمين، ساميين وآريين، لكي يوجد لما ذهب إليه من افتراء سندا علميا. القسم السامي يتمثل خير ما يتمثل في الشرق الأوسط وفي الجنس العربي، والقسم الآري، ويتمثل خير ما يتمثل في أوربا، وخصوصا شمالها.

---

(1) السابق، ص 76 وما بعدها.

(2) الفلسفة الإسلامية بين الأصالة والتقليد، ص 59 – 60.

ثم أخذ الغربيون يتخيلون خصائص ومميزات لكل نوع، وانتهى بهم الوهم إلى أن الجنس الآراي: مبتدع مبتكر مخترع، وأن الجنس السامي[*]. تابع مقلد، هو بطبيعته كذلك، وهو كذلك الآن، وسيكون كذلك أبدا، والنتيجة لهذه المقدمات الزائفة: أنه لم يكن للشرق فلسفة في الماضي، لأن الفلسفة: ابتداع واختراع وتنسيق، وذلك من خصائص الجنس الآري، وليس للشرق فلسفة في الحاضر، ولن يكون للشرق فلسفة في المستقبل[1].

وتبنى "رينان" هذه الفكرة في أواخر القرن التاسع عشر، وتزعم الدعوة لها، وكان "رينان" ذا شخصية جارفة، وأسلوب قوي، واطلاع واسع، وكان لكل ذلك أثر بالغ في نشر الفكرة ورواجها، فهو يصرح بأنه: "أول من قرر أن الجنس السامي دون الجنس الآري، وكان لرأيه وزنه في فريق من معاصريه، وصداه لدى بعض أتباعه وتلاميذه، ذلك لأنه كان أستاذ اللغات السامية غير منازع، وأعرف الناس بالساميين[2].

وعنده أن العرب – أو الجنس السامي – قد فطروا على إدراك المفردات وحدها، فلا قبل لهم باستخلاص قضايا وقوانين، ولا بالوصول إلى فروض ونظريات، وهو يرى أنه من العبث أن نلتمس عندهم آراء علمية، أو دروسا فلسفية، خصوصا وقد ضيق الإسلام آفاقهم وانتزع من بينهم كل بحث نظري، وأضحى الطفل المسلم محتقرا العلم والفلسفة. أما ما يسمونه فلسفة عربية، فليس إلا مجرد محاكاة وتقليد لأرسطو، وضرب من التكرار لآراء وأفكار يونانية، كتبت باللغة العربية[3].

هكذا يضع " رينان " منذ بداية الأمر حكما لا يحيد عنه، وهو أن الجنس السامي بعيد كل البعد عن الفلسفة، ولا قبل له بها وليست من شأنه، فهو يقول: "إنني لم أستطع أن أغير وجهة نظري حيال أصول الفلسفة العربية على العموم وطابعها، فتراني أصر على اعتقادي... أنه لم يسيطر على إيجاد هذه الفلسفة أية فرقة كبيرة من فرق العقائد، وذلك أن العرب لم يصنعوا غير انتحال مجموع الموسوعة اليونانية كما عوّل عليه العالم بأسره حوالي القرن الثامن الميلادي[4].

(*) الجنس السامي: نسبه إلى سام بن نوح، على ما جاء في التوراة من أنه كان لنوح أبناء ثلاثة: سام وحام ويافث، فسام أبو الإسرائيليين وإخوانهم، وحام أبو الزنوج، ويافث أبو بقية البشر. أما الآري فمنسوب إلى أريا، وأريا اسم شعب كان مهده النجد الفارسي من بلاد الأفغان وما إليها، ثم انحدر فيما حوالي عام 2000 قبل ميلاد المسيح إلى الشمال الغربي من الهند، ومعه دين جديد من أديان الشرك هو دين الفيديين.

(1) التفكير الفلسفي في الإسلام، د. عبد الحليم محمود، ص 187.

(2) تمهيد في تاريخ الفلسفة، الشيخ مصطفى عبد الرزاق، ص 10، وأيضا: في الفلسفة الإسلامية، 1/ 16.

(3) في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، د. إبراهيم مدكور، 1/ 16، ط3. دار المعارف 1983م وأيضا: تمهيد لتاريخ الفلسفة ص 11. وقارن: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، د. أبو ريان، ص 10.

(4) ابن رشد والرشدية، رينان، ترجمة عادل زعيتر، ص 10 ط: القاهرة دار إحياء الكتب العربية 1957م وأيضا: المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية، ليون جوتييه، ترجمة د. محمد يوسف موسى، ص 50، ط: دار الكتب الأهلية 1945م.

ثم يقول في موضع آخر: وليس العرق السامي هو ما ينبغي لنا أن نطالبه بدروس في الفلسفة،... ولم تكن الفلسفة لدى الساميين غير استعارة خارجية صرفة خالية من كبير خصب غير اقتداء بالفلسفة اليونانية[1]. ثم يستطرد قائلا: ومن الخطأ وسوء الدلالة في الألفاظ على المعاني أن نطلق على فلسفة اليونان المنقولة إلى العربية لفظ "فلسفة عربية"، مع أنه لم يظهر لهذه الفلسفة في شبه جزيرة العرب مبادئ ولا مقدمات، فكل ما في الأمر أنها مكتوبة بلغة عربية، ثم لم تزدهر إلا في النواحي النائية عن بلاد العرب مثل أسبانيا ومراكش وسمرقند، وكان معظم أهلها من غير الساميين[2].

وعلى أية حال، فإن "رينان" في تحليله للعقلية السامية يرد كل قصور بها إلى استعداد فطري طبيعي لإنتاج أمر واحد في دائرة واحدة، وهذا الشيء المنتج في رأيه هو التوحيد، وإذا ما نظرنا نظرة تاريخية لوجدنا أن العقلية السامية لم تستطع – في رأي رينان – أن تنتج غير هذه الفكرة وحدها، وأن هذه الفكرة لم تنشأ لديها تبعا لتفكير طويل واستدلال منظم، وإنما انبعثت فيها نتيجة لعوامل واستعداد في صميم الجنس نفسه، وهذه الاستعدادات الجنسية هي في نهاية الأمر غريزة خاصة في الجنس هي غريزة التوحيد، وقد تجلت هذه الغريزة في باطن هذا الجنس تجليا فطريا، أي انقدحت في أعماقه على صورة إلهام فكري ساحق طاغ، غير أن هذه الغريزة الباطنية ليست الطابع الأساسي للعقلية السامية، بل هي تعود إلى طابع أعظم يبدو على أوضح شكل في العقل، ونستطيع بواسطته أن نفسر تماما قصور العقلية السامية، أما هذا الطابع فهو عدم التعقيد والتشابك الفكري، والإحساس المطلق العام بالوحدة[3].

ومعنى هذا أن "خواص النفس السامية تتجلى في انسياق فطرتها إلى التوحيد من جهة الدين، وإلى البساطة في اللغة والصناعة والفن والمدنية، أما النفس الآرية فيميزها ميل فطري إلى التعدد وانسجام التأليف"[4].

وهكذا نرى أن هذا المستشرق يعلن قصور الفلاسفة المسلمين عن الإبداع الفلسفي في ضوء تحليل خاطئ للعقلية السامية، ويرد كل قصور في العقلية السامية إلى استعداد فطري طبيعي، وبذلك أدخل "رينان" في المباحث المتعلقة بتاريخ الفلسفة عند العرب دعوى الطبيعة السامية وجعلها أساسا للحكم على تلك الفلسفة.

---

(1) ابن رشد والرشدية، ص 15.

(2) تمهيد لتاريخ الفلسفة، ص 11. وقارن أيضا: محاضرات في الفلسفة الإسلامية، د. يحي هريدي، ص 14، 15. ط: النهضة المصرية.

(3) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، د. علي سامي النشار، 1/ 49، ط8: دار المعارف المصرية.

(4) تمهيد في تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 11.

والحق أن هذه التفرقة العنصرية لا يقرها عقل ولا منطق، إذ أن العقل واحد في كل الأجناس، وهو أعدل الأشياء قسمة بين الناس، فلا يمكن إذن أن نستخلص صفات أي شعب العقلية ومميزاته الفكرية من الجنس الذي ينتمي إليه، لأن الصفات أو الخصائص الفطرية في العقل البشري واحدة، لا اختلاف فيها بين الشعوب والأجناس، وهذا لا يمنع من أن يكون هناك اختلاف في الصفات المكتسبة.

فتقسيم الناس إلى ساميين وآريين، إذا كان له دلالات تاريخية لغوية، فلا ينبغي أن يكون له دلالات فكرية، ويكفي أن نقول هنا أن "سام" كان أخا "لحام" و "يافث"، وأنه مهما تباينت الآراء بشأن الجنس الآراي فإنها سوف تلتقي عند نقطة واحدة في نهاية المطاف، وهي أن الكل أخوة لأنهم أبناء آدم ﷺ، أي أن أصل الأجناس واحد.

بل مما يلفت نظر الباحث المنصف ويثير انتباهه واستغرابه في هذه القضية، أن الهجوم على السامية هنا انصب على العرب والمسلمين فحسب، فكأن العرب هم وحدهم الذين ينتمون إلى السامية، مع أن الواقع والتاريخ يؤكدان أن اليهود يشتركون مع العرب في ساميتهم، ومع هذا لم يتعرض اليهود للهجوم من جانب أحد المستشرقين الغرب، فهل سامية العرب غير سامية اليهود؟ أم نظرا لأن اليهود أصحاب التوراة، يختلفون عن العرب الذين أضحوا مسلمين؟ ولهذا وجب مهاجمة كتابهم المقدس – وهو القرآن الكريم – في شخصهم. وهنا يكون الهجوم على السامية غير موضوعي وغير نزيه، لأنه يصبح بعيدا عن البحث العلمي الذي ينبغي أن يتسم بالموضوعية.

فالباحث يجب عليه أن يكون منصفا في دراسته، بعيدا عن الهوى والميول والرغبات والأهواء والأحكام المسبقة، وأن يعتمد على العقل، وهو يخوض في هذا المبحث أو ذاك، كي تأتي نظرته عميقة وصائبة، ولكي يكون حكمه واقعيا وصادقا. أما أن يضع المرء منذ بداية الطريق مجموعة من المصادرات والمسلمات ويخوض بحر الفلسفة، لكي يثبت هذه القضايا الإيمانية التي سبق أن سلم بصدقها، فأمر لا يبرره عقل ولا يقبله منطق، ويصعب قبوله. لأن الباحث حينئذ، سوف يرفع من طريقه كل ما يهدم إيمانه المسبق لأن من شأن هذا الإيمان أن يصبغ حكمه بصبغة خاصة، فمن يؤمن بأن المسيحية أو اليهودية آخر الأديان، فلن يرضى بغيرها دينا مهما كانت الحجج والأسانيد، ومن يجعل الفلسفة اليونانية معيار كل فلسفة فلن يرضى بغيرها فلسفة[1].

وقد تابع "رينان" في التمييز بين الجنس السامي والجنس الآري على أساس فسيولوجي المستشرق "جوتييه"، فقد ذكر أنه " في كل مظاهر النشاط الإنساني من أدناها إلى أعلاها، تتجلى في الجنس الآري من ناحية، والجنس السامي نزعات أصلية متقابلة، العقل السامي يجمع بين الأشياء، متناسبة وغير متناسبة، مع تركها منفصلة بلا رباط يصلها، متنقلا بينها بوثبات مباغتة لا تدرج فيها. أما العقل الآري فعلى عكس

---

(1) تاريخ الفلسفة الإسلامية في المشرق، ص 17، 18، وكتابنا: الفلسفة الإسلامية بين الأصالة والتقليد، ص 67.

ذلك يؤلف بين الأشياء بوسائط تدريجية لا يتخطى واحدا منها إلى غيره إلا على سلم متداني الدرج لا يكاد يحس التنقل فيه فهو عقل جمع ومزج"[1].

وقد حاول المستشرق الفرنسي "جوتييه" تفسير قصور العقل العربي عن الإبداع الفلسفي بفكرة جديدة، وتلك الفكرة هي أن عقلية الشعب العربي إنما تعود إلى ظروف البيئة المتقلبة المتغيرة، تلك البيئة التي تنتقل من الهدوء إلى العاصفة،.... وتنتقل من الحرارة القاسية نهارا إلى البرودة القاسية ليلا. كل هذا جعل من العقلية العربية عقلية صحراوية، تنتقل من الضد إلى الضد، ومن النقيض إلى النقيض، من الرحمة إلى القسوة،... الخ ليس هناك وسائط يقف عندها هذا العقل، وذلك هو الطابع الأساسي للحضارة العربية السامية: الانتقال من طرف إلى طرف، وتقابل الأضداد في نظر العربي. ولم يحاول العربي على الإطلاق أن يبحث المسائل بتلك النظرة الموفقة المقارنة فيضعها في وحدة متناسقة، لم يجمع، ولم يقارن، ولم يركب، بل الضد عنده مقابل الضد، بينما استطاعت العقلية الآرية أن تجمع، وأن تقارن، وأن تركب، وأن تصل بين الأضداد، وأن تضع هذا كله في وحدة متناسقة، فالفكر السامي فكر مفرق، والفكر الآري فكر منسق[2].

وحاول "جوتييه" أن يثبت فكرته بشواهد استمدها من نظرة الفلسفة الإسلامية المشائية إلى بعض المشاكل، فالصلة بين الله والعالم عند الفلاسفة اليونانيين صلة متصلة، ثم أتى الإسلاميون بعد ذلك فأخذوا الفكرة اليونانية ووضعوا بين العالم والله، أو بين الخلق والخالق، وسائط متعددة فظهرت مشكلة العقول العشرة، أما المسلمون فلم يفهموا إطلاقا فكرة عدم الخلاء هذه، بل تصوروا خلاءاً مطلقاً أجوف فارغاً بين العوالم المختلفة، وهاجم الفقهاء[3]. وهم الممثلون للفكر الإسلامي الأصيل – فكرة العقول.

يخطئ "جوتييه" نفس الخطأ الذي وقع فيه "رينان" فيعتبر فلاسفة الإسلام ممثلين للجنس العربي فقط، ونحن نعلم أن الفارابي وابن سينا أكبر هؤلاء الفلاسفة أريبان.

ثم إن "جوتييه" يقصر الفلسفة الإسلامية على هذا النوع من الفلسفة التقليدية وهو خطأ، في حين نجده يعترف بعبقرية المسلمين وأصالتهم في علم الكلام. فهو يقول: إن ذاتية العرب وعبقريتهم الحقيقية إنما ينبغي أن تلتمس لدى الطوائف الدينية الإسلامية"[4]. وهو بذلك يعني الفرق الكلامية.

وإذا استقرينا حوادث التاريخ تبين لنا بوضوح أن تلك الانتقادات المختلفة التي وجهها هؤلاء المستشرقون إلى الفلسفة الإسلامية أو إلى الفكر الإسلامي عامة، لا تقوم على أساس علمي. فهي لا تخلو

---

(1) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 22. وقارن: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ص 168، ط3: دار المعارف 1983م. وأيضا: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، د. أبو ريان، ص 11.

(2) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، د. النشار، 1/ 51، ط 8، دار المعارف.

(3) نفس المصدر، ص 51.

(4) السابق، ص 52. وقارن مذكور. 1/ 18 ط3 – دار المعارف.

من تشويش الخيال، ولا تخلو أيضا من اضطراب في الفكر وتناقض واضح، وأنها قد صدرت عن تعصب أعمى لا يقره عقل ولا يقبله منطق. ولعل هذا كله يسمح لنا بالقول: أن فكرة "رينان" وأتباعه ليست إلا مجرد دعوى أرسلت على علاتها دون سند واضح ولا دعامة قوية، ومثل هذه الدعاوى يمقتها العلم وينكرها ولا يحترمها[1].

إن هذه الآراء كانت متسرعة وغير دقيقة ولم تقم على دراسة شاملة للفلسفة الإسلامية، ولذا فإنها كانت محلا للاعتراض عليها والطعن فيها، إذ لا يمكننا أن نسلم بأن عدم الإبداع الفكري لدى المسلمين في مجال الفلسفة مرجعه إلى سبب مادي أو فسيولوجي في الجنس العربي، أو في الجنس السامي كله، ولا نستطيع أن نقبل عزو أي قصور فكري إلى طبيعة أي جنس من الأجناس، فقد ورد في دائرة المعارف البريطانية تحت كلمة "عرب" ما يؤكد ذلك ويفند مزاعم [رينان] ومن ذهب مذهبه، فقد ورد فيها: "أنه ليس من صواب الرأي ما فعله "رينان" ولسن بإضافتهما صفات خاصة إلى الجنس السامي هي في الواقع ناشئة عن عوامل خارجية، فهي نتيجة البيئة التي عاشوا فيها والأحوال التي اكتنفتهم، ولو أنهم عاشوا في بيئة أخرى وفي أحوال مغايرة لكانت لهم صفات جديدة"[2].

فدعوى رينان – ومن ذهب مذهبه- بأن الفلسفة الإسلامية عقيمة، وتعليله لذلك بأن الجنس السامي الذي أنتجها ليست له القدرة على التفلسف، وقد اتضح أن معظم فلاسفة الإسلام كانوا من الجنس الآري ولم يكونوا من الجنس السامي، دعوى باطلة.

وهذا ما نبهنا إليه الأستاذ "برهية" بقوله: "كان فلاسفة العرب ممن اعتنقوا الإسلام، وكانوا يكتبون آثارهم باللغة العربية، لكن جمهرتهم لم تكن من أصل سامي، بل من أصل آري، لذلك التمسوا موضوعات تفكيرهم في الكتب اليونانية"[3].

فكيف نفسر ذلك إذا كان تعليل رينان لعقم الفلسفة الإسلامية صحيحا؟ ثم إن الأجناس من شأنها أن تختلط، ويصعب علينا أن نجد جنسا محافظا على سلالته، وما ذكره الأستاذ "برهيه" يحطم كل الآراء التي تذهب إلى القول بالفرق بين الأجناس، فالصفات أو الخصائص الفطرية في العقل البشري واحدة، لا اختلاف فيها بين الشعوب والأجناس، وإنما الاختلاف في الصفات المكتسبة من البيئة.

ففكرة الجنس الذي يتصف بخصائص ثابتة قد هوجمت من نواحي متعددة، فمن الناحية الفسيولوجية نجد أن العلماء قد دللوا على نسبية المقاييس التشريحية التي وضعت لتحديد أنماط الأجناس المختلفة اعتمادا على لون الشعر ولون العينين ومقياس الجمجمة مثال: "تجربة أجريت على شعب الباسك في

(1) كتابنا: الفلسفة الإسلامية بين الأصالة والتقليد، ص 70.

(2) تمهيد في تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 22.

(3) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 22، 23.

شمال اسبانيا. وكذلك فإنه لا يمكن اعتبار الجنس وحده سيكولوجية، فقد أشارت أبحاث علم النفس للجماعات وعلم النفس الاجتماعي إلى أن التزاوج والغزو والهجرات وما يتبعها من انتشار ثقافي يجعل من العسير بل من المستحيل أن تتكلم عن جنس نقي مغلق يعيش تحت ظروف جغرافية ومكانية ثابتة، ذلك أن صفات الأمم كما يقول "جبرييل تارد" تتغير تبعا للتطور التاريخي، ويصبح التعليل الذي يستند إلى الطبيعة الثابتة للأجناس عنوانا على جهلنا بحقائق الأشياء وكسلنا عن تحري الأشياء للحقيقة[1].

وقد أثبت علماء البيولوجيا بالأدلة العلمية بطلان الدعوى العنصرية، وإمكان وجود جنس نقي ذي خصائص ثابتة عبر التاريخ، فقد تمخضت أبحاث علماء الوراثة عن أن وحدة الموروثات في التوائم التي خرجت من بويضة واحدة لا تستلزم وحدة النتائج في اختبارات الذكاء، في حين أن وحدة البيئة الحضارية وظروفها تستلزم ذلك، بل إن المورث الواحد يتخذ تغييرات مختلفة متنوعة، وهذه التغييرات تتأثر في الفرد الواحد بعوامل مختلفة[2].

وإذا كان الفرد الواحد يخضع لتغيرات كهذه فكيف الحال بالأمم والشعوب؟ والواقع أن حضارة من يسمون الآريين قد أسهم فيها غيرهم كما يؤكد علماء الأنساب. ثم إن الأصل في هذا التصنيف الجنسي يرجع إلى أبحاث علماء اللغات، فكيف يمكن أن يطبق التصنيف اللغوي على السلالات والأجناس، وليست هناك علاقة حتمية بين اللغة والسلالة؟ ثم إنه إذا كانت دعوى العنصريين صحيحة من الناحية العلمية فلماذا يشتد الهجوم على نوع واحد من الساميين وهم العرب وعلماء الدين الإسلامي وحده، ويغفل المهاجمون أمر اليهود ودينهم وتراثهم وهم أيضا ساميون.

وليس أدل على تهافت دعواهم من أن الفلسفة الإسلامية لم تكن ولديه الفكر العربي وحده بل لقد أسهم في إنتاجها أفراد من شعوب غير عربية، أي غير سامية، مثل الفرس والروم والخرسانيين وغيرهم، وهذا ما يوقعهم في تناقض فاضح[3].

كذلك أخطأ "جوتييه" حين حاول أن يثبت أن الفكر الإسلامي تنقصه موهبة التنسيق والتجميع في البحث الفلسفي وغير الفلسفي. إن ميزة الفلسفة الإسلامية المشائية نفسها أنها فلسفة موفقة متسقة، ثم إننا لا ننسى أيضا أن المسلمين نسقوا وركبوا المذاهب في علم التوحيد، وفي علم أصول الفقه، وفي غيرها من العلوم العقلية، تنسيقا لم يظفر به اليونان من قبل ولا غير اليونان من الأمم الأخرى.

---

(1) تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام. د. ص 12.

(2) السابق، ص 12، 13.

(3) السابق، ص 13، وقارن التفكير الفلسفي في الإسلام، د. عبد الحليم محمود، ص 192 – 193 وقارن، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق.

وقد أجمل "جوتييه" مناقشة المشكلة التي أثارها "رينان" – ومن ذهب مذهبه- قائلا: إن هذه هي عقلية الدين الإسلامي – السامية – وروحه في حقيقتها ووقائعها ما ظهر منها وما بطن، هو دين سام بحت مفرق وموحد بأضيق المعاني وغير عقلي، لا يتفق والتفكير الحر، وقليل الميل إلى التصوف، وله في عهده الأول على الأقل، ومن ثم في روحه الحقة، ومن المحال أن نتصور دينا أكثر منه تعارضا مع الفلسفة الإغريقية الآرية بأعمق المعاني، إذ هي فلسفة مجمعة عقلية حرة التفكير[1].

وبناء على هذه النتيجة العامة التي ساقها "جوتييه" يكون العقل السامي عاجزا عن استخلاص القوانين والقضايا ووضع الفروض أو النظريات، ومن ثم فإنه يمتنع على العقلية الإسلامية أن تنتج آراء علمية أو مذاهب فلسفية، وبذلك تكون الفلسفة الإسلامية نوعا من التكرار للفلسفة اليونانية.

وإذا تركنا "رينان" و"جوتييه" وذهبنا إلى مستشرق آخر مثل "ديبور" نجده يصرح بأن "الفلسفة الإسلامية ظلت طوال حياتها فلسفة انتخابية قوامها الاقتباس مما ترجم من كتب الإغريق، ومجرى تاريخها أدنى أن يكون استمدادا من معارف السابقين لا ابتكارا. ولم تتميز عن الفلسفة التي سبقتها بافتتاح أبحاث جديدة، ولا هي انفردت بجديد فيما حاولته من معالجة المسائل القديمة، فلا نجد لها في عالم الفكر خطوات جديدة تستحق أن نسجلها لها[2].

ثم يستطرد "ديبور" في أحكامه الجائرة على الفلسفة الإسلامية فيقول: "ونكاد لا نستطيع أن نقول إن هناك فلسفة إسلامية بالمعنى الحقيقي لهذه العبارة، ولكن كان في الإسلام رجال كثيرون لم يستطيعوا أن يردوا أنفسهم عن التفلسف، وهم وإن اتشحوا برداء اليونان فإن رداء اليونان لا يخفى ملامحهم الخاصة، ومن اليسير علينا أن نستهين بشأنهم إذا أطللنا عليهم من ذروة إحدى المدارس الفلسفية الحديثة المزهوة بفلسفتها، ولكن يحسن بنا أن نتعرفهم في بيئتهم التاريخية[3].

ويحاول ذلك المستشرق الألماني أن يجعل للفلسفة اليونانية قداسة لدى فلاسفة الإسلام، وأن يجعلها المقياس والمعيار، وإن شئت فقل "الترمومتر" الذي ينبغي أن تقاس به كل فلسفة أو أي فكر، بحيث إذا جاءت هذه الفلسفة مطابقة كما قالته الفلسفة اليونانية أخذوها ورفعوا من شأنها وعدوها فلسفة بمعنى الكلمة. أما إذا جاء هذا الفكر مخالفا لمعيارهم رفضوه وردوه وقللوا من شأنه، لأن الفلسفة اليونانية تعبر عن حضارتهم وثقافتهم، فهو يحاول في مواضع كثيرة أن يبين أن فلاسفة الإسلام أظهروا احتراما عظيما لكتب الإغريق وفلاسفتهم لا يقل عن الاحترام الذي أظهره نبي الإسلام ﷺ للكتب السماوية الأخرى. حيث يقول: "وقد أظهر علماء المسلمين فيما بعد من الاحترام لكتب العلوم اليونانية مثل ما أظهره محمد ﷺ

---

(1) المدخل إلى الفلسفة الإسلامية، جوتييه، ترجمة د. محمد يوسف موسى، ص 176، ط: دار الكتب الأهلية 1945م.

(2) تاريخ الفلسفة في الإسلام للمستشرق الألماني ديبور، ترجمة: د. عبد الهادي أبو ريدة، ص 50، ط5، النهضة العربية.

(3) السابق، ص 51، وقارن: علم الكلام ومدارسه، د. فيصل.... القاهرة 1970.

من احترام لكتب اليهود والنصارى المقدسة، وكان هؤلاء العلماء أعرف بالكتب التي رجعوا إليها، ولكنهم كانوا أقل حظاً من الابتكار، كانوا يرون أن لقدماء الفلاسفة سلطانا في العلم يجب الخضوع له، وكان المفكرون الأولون في الإسلام مؤمنين بسمو العلم اليوناني حتى لم يكن يخالط نفوسهم ريب في أنه قد بلغ أعلى درجات اليقين، ولم يخطر على قلب أحد من الشرقيين أن يبحث بحثا مستقلا في أمور لم يطرقها أحد قبله، لأن الشرقي يرى أن من لا شيخ له فشيخه الشيطان"[1].

هذه النتيجة التي ينتهي إليها "ديبور" ناشئة عن نظرة سطحية للفلسفة الإسلامية، وعن النظر إلى الملامح اليونانية خصوصا من حيث المادة والاصطلاحات، لكن الحقيقة هي أن المعاني التي قصدها فلاسفة الإسلام لم تكن دائما هي المعاني اليونانية، وقد أثار كل من متكلمي الإسلام وفلاسفته مشكلات ووصلوا إلى حلول وكونوا مفهومات لم يعرفها اليونان، وقد فصل العرب في بحث المسائل تفصيلا يضمن لهم الاستقلال.

ولعل "ديبور" قد دحض نفسه بنفسه، فبينما هو يقلل من شأن الفلسفة الإسلامية وطبيعة العقل العربي، نراه ينفي ذلك ويشير إلى دورهم الهام والرئيسي في تاريخ الفكر العالمي حيث قال: "ومع هذا فشأن الفلسفة الإسلامية من الوجهة التاريخية، أكبر كثيرا من مجرد الوساطة بين الفلسفة القديمة وبين الفلسفة المسيحية في القرون الوسطى"[2] ثم يقول: "ولتاريخ الفلسفة الإسلامية شأن، لأنه يرينا أول محاولة للتغذي بثمرات الفكر اليوناني تغذيا أبعد مدى وأوسع حرية مما كان عليه الأمر في نشأة علوم العقائد عند النصارى الأولين"[3].

يتضح مما سبق أن "ديبور" كان حائراً بين الاعتراف بفضل المسلمين على من جاء بعدهم، وبين التقليل والتهوين من شأنهم بزعم أن ما لديهم لا يضيف جديدا إلى التراث الفلسفي. ونحن بطبيعة الحال نرى أن حكمه على الفلسفة الإسلامية حكم جائر، فلمفكري الإسلام فلسفتهم الخاصة، ورغم أنه لا توجد في تاريخ الفكر فلسفة مستقلة حتى ولا اليونانية، فإن لكل فلسفة طابعها ومشكلاتها ومساهمتها في التراث الفكري الإنساني.

هذا هو رأي "ديبور" أحد المستشرقين الغربيين الذين اهتموا بدراسة التراث الشرقي الإسلامي، وخاصة الفلسفة الإسلامية، ملئ بالأحكام الجائرة، والتي لا نوافق عليها بل نرفضها وندحضها. فقد زعم أن المسلمين كانوا يرون أن لقدماء الفلاسفة سلطانا في العلم يجب الخضوع له.. الخ، والحقيقة غير ذلك،

---

(1) السابق، ص48.

(2) نفس المصدر، ص50.

(3) السابق، ص51.

حيث أنه ينبغي أن نميز بين مرحلتين، مرحلة الترجمة، حيث التلقي والاستيعاب، ومرحلة لاحقة لهذه وأعني بها دراسة الترجمات وتفنيدها وشرحها والتعليق عليها والأخذ منها، والاعتراض والرد عليها[1].

فلم يكن فلاسفة الإسلام مجرد نقلة أو تابعين أو مقلدين، كيف نوافق "ديبور" على رأيه هذا ونعقله، وبين أيدينا شواهد كثيرة تبرهن على بطلان رأي "ديبور" فالذي يطالع – مثلا – كتاب "تهافت الفلاسفة" للإمام أبو حامد الغزالي، وكتب علم الكلام والتصوف، وبعض كتب السلفين مثل كتاب نقض المنطق والرد على المنطقيين "لابن تيمية"، وغير ذلك كثير، يتبين له أن فلاسفة المسلمين ما كانوا تابعين أو مقلدين. فماذا يسمى "ديبور" المباحث التي خاضها المتكلمون والصوفية حتى يقول أنه لم يخطر على قلب أحد من الشرقيين أن يبحث بحثا مستقلاً في أمور لم يطرقها أحد قبله؟.

أما ما ذكر "ديبور" من أن حكماء الإسلام قد قلدوا اليونانيين تقليداً أعمى، وذلك بناء على ما ذهب إليه من أنهم يرون أن من لا شيخ له فشيخه الشيطان، نقول إن "ديبور" لم يكن أمينا في استخدامه هذا التعبير في هذا الصدد، لأن هذه العبارة وردت على لسان الشيخ الأكبر "محي الدين بن عربي" وهو كما نعلم صوفي، والطريق عند الصوفية يحتاج إلى شيخ أو مرشد، هذا في مجال التصوف، أما في الفلسفة فلم يذكر أحد من حكمائها هذه العبارة، لم تجر على لسان واحد من متكلمي الإسلام، اللهم إلا الشيعة لاعتبارات مذهبية، فكيف يطلقها "ديبور" هكذا على الفلسفة الإسلامية عامة مستخلصا منها صفة التقليد الأعمى[2].

وهذا الذي أشرنا إليه من نقد "رينان" و"جوتييه" و"ديبور"، قد ذهب إليه من قبل أحد المستشرقين الألمان وهو "دوجا"، فقد ذهب إلى أن مثل هذه الأحكام الصادرة عن الهوى، والتي جحدت تراث المسلمين لا مبرر لها حيث يقول: "هذه أحكام تذهب في البت إلى حد الشطط، ومصدرها سوء التحديد للفلسفة وجهلنا بما للعرب من مصنفات غير شروحهم لمؤلفات أرسطو. وما أسوق إلا شاهداً واحداً: فهل يظن ظان أن عقلا كعقل ابن سينا لم ينتج في الفلسفة شيئا طريفا؟ وأنه لم يكن إلا مقلداً لليونان؟ وهل مذاهب المعتزلة والأشاعرة ليست ثماراً بديعة أنتجها الجنس العربي؟"[3].

ثم أورد "دوجا" رأي مونك "لأنه – كما يرى – أقرب إلى الصواب، وهذا الرأي هو "يمكننا أن نقول في الجملة أن الفلسفة لدى العرب لم تتقيد بمذهب المشائيين صرفا، بل هي توشك أن تكون قد تقلبت في كل

---

(1) كتابنا: الفلسفة الإسلامية بين الأصالة والتقليد، ص78.

(2) تاريخ الفلسفة الإسلامية في المشرق الإسلامي، ص65.

(3) تمهيد ص3 نقلا عن كتاب تاريخ الفلاسفة والمتكلمين لمؤلفه دوجا، ط: باريس 1889م، وقارن: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص14.

الأطوار التي مرت بها في العالم المسيحي، ففيها مذهب أهل السنة الواقفين عند النصوص، ومذهب الشك، ومذهب التولد بل فيها مذاهب شبيهة بمقال "أسبينوزا" ومذهب وحدة الوجود الحديث[1].

"ومونك" إذ يقول: إن الفلسفة العربية تقلبت في جميع الأدوار التي مرت بها الفلسفة المسيحية يخالف قول المستشرق "تنمان" الذي تعصب لدينه في قوله: إن القرآن وهو كتاب الإسلام المقدس يعوق النظر العقلي الحر، ويثبت أن الإسلام ليس دون المسيحية اتساعا لنمو الفكر الفلسفي وتطوره، وهو أيضاً بقوله هذا لا يؤيد دعوى انحطاط الجنس السامي عن الجنس الآرى فيما يتعلق بالتفكير الفلسفي[2].

ونخلص من المناقشات التي أوردناها حول مشكلة الأصالة في الفلسفة الإسلامية وقدرة العرب على التفلسف بصفة خاصة والمسلمين بصفة عامة، إلى ما يأتي:

أولاً: أن دعوى التمييز العنصري لا تستقيم مع المنطق، ولا تستند إلى أي أساس علمي، فلا يمكن التمييز بين العرب وغير العرب من حيث الجنس والطبيعة، ثم إن الصفات التي يلحقها هؤلاء العنصريون بالعرب إنما تنطبق على العرب في جاهليتهم فحسب بتأثير البيئة الصحراوية، وقد مرت كل الشعوب بهذا الطور، والشعب الإغريقي من بينها. ولما تحضر العرب في العصر العباسي كانت لهم مشاركة فعلية في الحركة العلمية، وإن اتجه معظمهم بحكم العصبية إلى الرياسة وتدبير شئون الدولة، فليس للطبع أو العنصر أثر في هذا الاتجاه. فنظرية التفرقة في الخصائص والمواهب والصفات بين جنس سامي وجنس آري نظرية مزيفة أدى إلى نشأتها العواطف والتعصب والهوى، والعداوة ضد الإسلام كانا سببا في رواجها وانتشارها.

ثانياً: أن المسلمين أنتجوا فلسفة خاصة بهم، جديرة بأن تسمى فلسفة إسلامية، أسهم فيها مفكرو الإسلام من الشعوب الإسلامية المختلفة من عرب وروم وسريان وفرس ويونان.

ثالثاً: إنه على الرغم من أصالة الفلسفة الإسلامية، وظهورها عند المسلمين حينما نضجت العقلية الإسلامية ووصلت إلى المستوى الذي تستطيع أن تنتج فيه فلسفة، إلا أن المسلمين تشوقوا إلى الاطلاع على الأنظار العقلية للأمم الأخرى التي سبقتهم في هذا المجال، فنقلت إليهم فلسفة اليونان والفرس والهند وبذلك خضعوا لتأثيرات يونانية وفارسية وهندية ومسيحية وغنوصية وقد اعترف المسلمون أنفسهم بذلك في مؤلفاتهم.

على أننا لا يمكن بحال أن نسلم بالرأي القائل بأن جهود فلاسفة الإسلام اقتصرت على فهم الفلسفة اليونانية والتعبير عن مشكلاتها باللغة العربية فحسب. فقد كانت هناك إلى جانب حركة التوفيق بين الدين والفلسفة اتجاهات فلسفية إسلامية، تتضمن أبحاثا مبتكرة في المنطق، وفي الإلهيات، وعلاقة الله بالعالم

---

(1) السابق، ص 14.

(2) نفس المصدر، ص 15.

ومصير الإنسان وأفعاله، وكذلك كانت لهم أبحاثهم الجديدة في الميدان الطبيعي والفلكي، وهذه مسائل كانت تدخل في دائرة البحث الفلسفي في العصر القديم[1].

والحق أننا لا نستطيع أن ننكر تأثر فلاسفة الإسلام من أمثال الفارابي وابن سينا وأبي البركات البغدادي وابن رشد وغيرهم بالفلسفة الإغريقية، ونرى أن إنكار ذلك نوع من المكابرة، ولكننا نرى من جانب آخر أن الزعم بأن المسلمين لم يفعلوا شيئاً أكثر من محاكاتهم لليونانيين فيه إجحاف كبير لفلاسفة الإسلام. حيث كان لهم موقفهم المستقل وشخصيتهم المتميزة في تمحيص الآراء ومعالجة المشاكل، وفضلاً عن ذلك فإنهم قد ناقشوا موضوعات لا وجود لها في الفلسفة اليونانية، وهي الموضوعات التي اقتضاها دينهم وبيئتهم الإسلامية.

ثم إن الفلسفة لا تنحصر فقط في فكر الفلاسفة الذين تأثروا بالفلسفة اليونانية، أمثال الفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم، وإنما تتضمن ميادين أخرى مثل "علم الكلام"، و"التصوف"، و"أصول الفقه"، ولا يمكن القول بأن هذه المجالات كانت تقليداً للفلسفة اليونانية، ولا يغيب عن أذهاننا الصراع الذي دار في المحيط الإسلامي بين الفلاسفة والمتكلمين وبلغ ذروته عند الغزالي ونقده للفلسفة والفلاسفة.

فمن أراد أن يحكم على الفلسفة الإسلامية حكماً صحيحاً فليبحث أولاً في مجالاتها المختلفة، وليتعرف على طبيعتها، ثم يحكم عليها بموضوعية وحيدة دون تعصب ودون تسرع ودون شطط، ولكن أحكام المستشرقين المتعصبين لم تلتزم بهذه المبادئ، ومن ثم فقد بعدت عن الحقيقة وجانبت الصواب[2].

ولعل من أهم الدوافع التي دفعت بعض المستشرقين إلى تشويه صورة الفلسفة الإسلامية وإبعادها عن مواطن الأصالة والابتكار هي:

1- النظر إلى الفلسفة الإغريقية على أنها المقياس الذي ينبغي أن تقاس به أي فلسفة. وكان من الضروري أن تقود هذه النظرة أصحابها إلى إصدار أحكام خاطئة على الفلسفة الإسلامية، ولا ريب في أن ذلك ينطوي على قصور في النظر منهم فمن التحكم أن يتخذ المرء من شيء معين مقياساً ثم يحاول تطبيقه على غيره دون اعتبار للظروف التي أحاطت به ووضعت له حدوداً أو مقاييس أخرى. فهم كما يقول بعض الباحثين الغربيين المنصفين: "يضعون مقاييس صارمة يحكمون بموجبها على ما أنتجه الفكر الإسلامي، مقاييس أشد صرامة من تلك التي نطبقها على ذواتنا – نحن الغربيين – فإن العدل والإنصاف يقتضيان أن نميز بين مختلف أنواع النشاط الأدبي ومراتبه التي من شأنها أن تترك

---

(1) كتابنا: الفلسفة الإسلامية بين الأصالة والتقليد، ص82-83.

(2) السابق، ص84.

أثراً بعيد الغور في طبيعة النتاج العلمي الرفيع"[1]. فالذي يستفاد من هذا النص أن هذا الباحث الغربي قد لاحظ أن كثيراً من آراء المستشرقين الغرب المشوهة للفلسفة الإسلامية مبعثه في الواقع شعور هؤلاء بالعلو والتفوق شعوراً لا يعتمد على منطق مقبول. فهؤلاء في نظره قد وقعوا في بعض المزالق الخطيرة عند تقديرهم للبحث العلمي والتفكير عند المسلمين.

2- التسرع في إصدار أحكام على الفلسفة الإسلامية بدون استيعاب لمصادرها واستعراض لجوانبها، وإنما حكموا عليها من خلال الاطلاع على ما وقع في أيديهم ويبدوا أن معظمه كان يتصل بالفلسفة اليونانية وشروح المسلمين عليها، وقد صدرت هذه الأحكام قبل أن تنشر أمهات كتب فلاسفة الإسلام وعلماء الكلام وأعلام الصوفية، وفقهاء الأصول، ومعنى هذا أنهم حكموا عليها في غيبة جزء كبير وهام منها.

ولا شك أن عدم استيعاب هؤلاء المستشرقين لمصادر الفلسفة الإسلامية وعدم استعراضهم لجوانبها المختلفة كان من الأسباب التي جعلت أحكامهم عليها بعيدة عن الصواب، لأن الحكم على الشيء فرع من تصوره، وإذا كان التصور ناقصا فإن الحكم لا يكون دقيقا، فالفلسفة الإسلامية لا توجد برمتها حتى الآن أمام دارس الفلسفة الإسلامية، ومن ثم فإن جزءاً كبيراً وهاما منها قد يغيب على نفر من المستشرقين. وإلى جانب ذلك فإن للفلسفة فروعا ثلاثة هي: علم الكلام، والفلسفة العقلية الخالصة، والتصوف الإسلامي، وقد ينخرط المستشرق في مبحث واحد من هذه المباحث فيحكم على الفلسفة الإسلامية من خلال هذا المبحث وحده غافلاً عن المبحثين الآخرين.

3- ومما ساعد على تشويه الفلسفة الإسلامية والتقليل من شأنها كفلسفة من الطراز العالمي الرفيع، عدم الالتزام بالموضوعية والأنسياق وراء الهوى والعصبية في الحكم على هذه الفلسفة، ونحن نعلم أن الحكم الصادر عن الهوى لا يغني من الحق شيئاً. وهذا الدافع يعتبر الأساس الذي يحرك كل أولئك المستشرقين الذين يحاولون تشويه الفلسفة الإسلامية ويناولون من أصالتها، ويشككون المسلمين في عقائدهم.

وقد اتضح لنا كيف أن التعصب الديني قد سيطر على "تنمان" و"كوزان" فأعماهما عن الحقيقية وأضلاهما عن الحق، لأن الحكم الصادر عن الهوى يلتبس بالباطل ويشوه الحق. أما التعصب الجنسي أو النزعة العنصرية التي حاول بها "رينان" أن يضفي على مزاعمه وغيرها من المزاعم التي تنال من المسلمين ومن تراثهم ثوبا علميا، فقد جعلته لا يرى للمسلمين شيئا ذا بال في مجال

(1) انظر: مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي. تأليف روزنتال، ص19، ترجمة أنس فريحة، ط: بيروت 1961م – وقارن أصالة النقد الفلسفي في الإسلام، ص33.

الفلسفة، وأخرجته عن الالتزام بأصول البحث العلمي التي تتمثل في النزاهة والحيدة والموضوعية والبعد عن الهوى والميول الشخصية[1].

وأيا ما كان الأمر فقد تداعت هذه الدعوى العنصرية أمام البحث العلمي الدقيق، وظهر أن طبيعة العقل البشري واحدة عند الشعوب جميعها، كما أثبت التاريخ: أن الحياة العقلية في كل شعب مد وجزر، وأن القبس ينتقل من يد إلى يد، كان أول أمره في يد الشرق القديم، ثم تسلمه اليونان والرومان قديماً، وحمله المسلمون في العصور الوسطى إجمالاً، ثم تلقاه عنهم الأوربيون في أواخر العصور الوسطى وإبان عصر النهضة[2].

4- طبيعة الهدف الذي كان يسعى إليه المستشرقون، فنحن نعلم أن الفلسفة اليونانية قدنقلت إلى اللغة العربية وقام المسلمون في هذا الصدد بأبحاث عارمة، ولا شك أن الفلسفة اليونانية كان لها دور رئيسي وهام في نشأة الفلسفة الإسلامية، سواء كان دوراً إيجابياً أو سلبياً، ونعلم أن المسلمين قد وقفوا عدة مواقف من هذه الفلسفة بين مؤيد ومعارض، بين شارح وملخص، وبين مفند وداحض، ونعلم كذلك أن الفلسفة اليونانية لم يكن لها وجود إلا عند المسلمين، لأنها قد فقدت في مظانها الرئيسية، فلما أن أراد الأوربيون أن يحصلوا على فلسفتهم لم يجدوها إلا عند المسلمين، فأخذ العقل الأوروبي يفتش عن الفلسفة الإغريقية في أفرع الفلسفة الإسلامية الثلاثة: الكلام والتصوف ثم الفلسفة. وكان أن وجد هذه الفلسفة موجودة كلها عند الفلاسفة الإسلاميين أمثال "الفارابي" و "ابن سينا" و "أبي البركات البغدادي" و "ابن رشد".

ومن هنا كان اهتمام المستشرقين منذ بداية الأمر بالفلاسفة دون غيرهم، لأن المستشرقين أرادوا أن يأخذوا من المسلمين ما أخذه المسلمون منهم في بداية الأمر، ولعل هذا هو السبب في أن الدراسات الفلسفية الإسلامية قد شغلت العقل الأوروبي أكثر مما شغله علم الكلام والتصوف[3].

لقد حكم المستشرقون على الفلسفة الإسلامية من خلال الفلاسفة الإسلاميين فحسب دون غيرهم، ولا شك أن معظم فلاسفة الإسلام الكبار قد تابعوا إلى حد غير قليل الفلسفة اليونانية وأعجبوا بها وأيدوها وحاولوا التوفيق بينها وبين الدين الإسلامي، وكثيراً ما كان هذا التوفيق يتم على أيديهم لصالح الفلسفة، وكثيراً ما كان المضحي به الدين لا الفلسفة، والفلاسفة، كفلاسفة وجدوا أنفسهم كثيراً في أحضان الفلسفة اليونانية.

---

(1) أصالة التفكير الفلسفي في الإسلام، ص33، 34. وكذلك: كتابنا الفلسفة الإسلامية، ص86-87.

(2) أسس الفلسفة، د. توفيق الطويل، ص378، ط2: النهضة المصرية 1955م.

(3) كتابنا: الفلسفة الإسلامية بين الأصالة والتقليد، ص 256-257.

فإذا ما جاء نفر من المستشرقين وطالع كتب فلاسفة الإسلام ووجد هذا الشبه الكبير بين ما قالوه وبين ما قاله من قبل "سقراط" و "أفلاطون" و "أرسطو" حكم على الفلسفة الإسلامية بالعقم وبأنها لم تقل شيئا لم تسبقه إليه الفلسفة اليونانية.

ونحن لا ننكر أن التفكير الفلسفي في الإسلام قد تأثر بالفلسفة اليونانية، ولا ننكر أيضا أن نفراً من هؤلاء الفلاسفة الإسلاميين قد تابع إلى حد كبير الفلاسفة اليونانيين فيما ذهبوا إليه، لكننا ننكر أن يكون كل ما قاله الإسلاميون يرد إلى الفلاسفة اليونانيين، وأن المسلمين قد تابعوا الفلاسفة اليونانيين متابعة عمياء. لأن التقليد في حد ذاته يعاند الفلسفة، فلا يوجد في تاريخ الفلسفة كلها، كما قال بعض المستشرقين، فيلسوف أفلاطوني خالص أو أرسطي خالص، فلماذا لا نعمم هذا الحكم ونقول: أنه لا يوجد فيلسوف إسلامي أفلاطوني خالص أو فيلسوف إسلامي أرسطي خالص[1]. لأنه ليس في تاريخ الفكر الصحيح تقليد. "فالفكرة الفلسفية عندما تنتقل إلى بيئة ثقافية أخرى، وتدخل في نظام فكري جديد، تتغير من وجوه شتى، وهي في هذه الحال، ليس ملكا لأهلها الأولين، بل ملكا لأصحابها الجدد الذين اتخذوا منها نقطة بداية لنزعات جديدة تناسب روحهم، وجملة تفكيرهم الفلسفي[2].

ثم إنه لا ينبغي لنا أن ننسى أن فلاسفة الإسلامي كانوا كثيراً ما يأخذون بعض جوانب من فلسفة "أفلاطون" ويرفضون البعض الآخر، وكانوا أيضاً يقومون بأخذ بعض جوانب فلسفة أرسطو تاركين البعض الآخر. وهذا يعني أن المسلمين لم يتابعوا هذا أو ذاك متابعة عمياء، وإنما أخذوا من هذين الفيلسوفين الآراء والاتجاهات التي تناسب عقيدتهم وآراءهم. وهذا يعني أن للمسلمين موقفهم المستقل وشخصيتهم المميزة، وأن لهم منهجهم الخاص في معالجة المشاكل، وقد اتضح هذا المنهج في الإفادة من هذا وذاك، حيث كانوا يمحصون الآراء ويفندونها قبل أخذها ووضعها في مبناهم الفلسفي الجديد.

ولا يغيب عن أذهاننا ونحن نناقش هذه القضية أن فلاسفة الإسلام قد ناقشوا موضوعات لا وجود لها في الفلسفة اليونانية، وهي تلك الموضوعات التي فجرها أمامهم الدين الجديد مثل مسألة القضاء والقدر، ومسألة البعث، ومشكلة الوحي، والصلة بين منطق السماء الوحي، وبين منطق الأرض العقل،.. وغيرها من أبحاث جديدة وطريقة وبكر، خاضها الفلاسفة المسلمون وكتبوا فيها مباحث كبرى رئيسية، فكيف يمكن القول إذن، أن الفلاسفة المسلمين مجرد نقلة أو مترجمين أو شارحين لفلاسفة الإغريق[3].

ثم إن الفلسفة الإسلامية، لا تعني فقط الفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم من الفلاسفة ولا تعني المعتزلة فقط، أو الأشاعرة، ولا تعني جماعة الصوفية، إنها تعني هؤلاء جميعاً فمن الجحود والإجحاف في

---

(1) تاريخ الفلسفة الإسلامية في المشرق، ص22 وما بعدها.

(2) التفكير الفلسفي في الإسلام، د. عبد الحليم محمود، ص196.

(3) كتابنا: الفلسفة الإسلامية بين الأصالة والتقليد ص 90-91.

الرأي تجاهل علم الكلام والتصوف. إن هذين المبحثين لا وجود لهما من قريب أو بعيد في الفلسفة اليونانية، وإنما هو إبداع جديد فجره الدين الإسلامي في عقول وقلوب نفر من المسلمين. وعندي أن أي حكم على الفلسفة الإسلامية في غيبة هذين المبحثين حكم أبتر ومشوه ولا وزن له، لأن إبداع العقل الإسلامي كان واضحاً في كل صفحة من صفحات علم الكلام والتصوف[1].

فلعل القول بأن علم الكلام أصدق تعبيراً عن الفلسفة الإسلامية من فلسفة "الفارابي" وابن سينا" وغيرهما مما يطلق عليه المشائية الإسلامية غير مجاوز للصواب، لأن هذه الأخيرة – أعني الفلسفة المشائية – متأثرة بفلسفة اليونان، أما علم الكلام فهو إسلامي النشأة، إسلامي المنهج، إسلامي الغاية، ولذلك فمن أراد أن يقف على فلسفة للمسلمين فخير له أن ينظر في هذا العلم من أن ينظر في فلسفة الفارابي وابن سينا، وإن كان للمسلمين في هذه الأخيرة جهود لا تنكر.

فعلم الكلام دليل على قدرة المسلمين على التفكير والتفلسف وبراعتهم في الجدل والمناظرة عكس ما يظن البعض أو يتوهم، فما أكثر ما يعج علم الكلام بالبراهين والأدلة وما أكثر ما يمتلئ بالحوار والجدل، وهو في كل ذلك يستخدم العقل أدق استخدام حتى إنك لتعجب من تلك القدرة العقلية الفائقة فيه لعلماء الكلام وكيف يلجون بعقولهم مسالك جد ضيقة يعالجون فيها دقيق الكلام وجليله[2].

---

(1) تاريخ الفلسفة الإسلامية في المشرق، ص 27.

(2) المقالات العشر في منهج علم الكلام وقضاياه د. عبد الفتاح الفادي، ص المقدمة، ط القاهرة 1993.

المبحث الثالث

العوامل التي ساعدت على نشأة التفكير الفلسفي عند المسلمين

اختلف الباحثون حول العوامل التي أدت لنشأة التفكير الفلسفي عند المسلمين، فذهب البعض إلى أنه لا يمكن أن تسلب أمة من الأمم صفة الفكر والتفلسف الميتافيزيقي وأن المسلمين اندفعوا بطبيعتهم الإنسانية إلى البحث الفلسفي خصوصاً وأن القرآن والحديث وجد فيهما الأصل الميتافيزيقي، أن الله ذاتا وله أسماء فكان لا بد لهم أن يتساءلوا ما هي حقيقة الذات وحقيقة الاسم، وما هي الصلة بينهما؟ ومن الله وصفاته وذاته اتجهوا إلى البحث في العالم، كما تكلم القرآن عن اختيار الإنسان وجبره، فكان عليهم أن يقيموا مذاهبهم في حرية الإرادة الإنسانية أو في عدم حريتها،... الخ هذه المسائل فأنتجوا أجل النظريات وأدق المذاهب ولم يتركوا جانبا من جوانب الفكر الفلسفي إلا وأشبعوه بحثاً.

ويرى البعض أن هناك عوامل خارجية إلى جانب العوامل الداخلية أدت إلى نشأة التفكير الفلسفي عند المسلمين مثل اليهودية والمسيحية، وانتقال الفلسفة اليونانية عن طريق الترجمة... الخ إذن هناك عوامل داخلية وأخرى خارجية ساعدت على نشأة التفكير العقلي في الإسلام. هذه العوامل هي:

1- القرآن الكريم:

نزل القرآن الكريم على سيدنا محمد ﷺ على ما هم عليه من الشتات والتمزق الاجتماعي والعقدي، فجمع وحدتهم وأرشدهم إلى الواحد الأحد الفرد الصمد الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد. وأعلى القرآن من قيمة العقل لأنه مناط التكليف وحث على التدبر والنظر في الكون، فقال: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[1] وقوله: ﴿قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[2] وقوله:﴿فَٱعْتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلْأَبْصَٰرِ﴾[3]. وبالجملة فقد اشتمل القرآن الكريم على آيات لقوم يعقلون، ولقوم يتفكرون، وآيات لأولي النهى، وآيات لأولي الألباب وهذا في أكثر من موضع في القرآن الكريم تحث على التفكير العقلي كما وجد في القرآن آيات تفيد بظاهرها التشبيه وأخرى تدل على التجسيم، وآيات تدل على اختيار الإنسان في تصرفاته وأفعاله وبشعوره بمسئوليته الخاصة في هذه التصرفات والأفعال، وأخرى يدل ظاهرها على نسبة أفعال الإنسان وتصرفاته إلى إرادة الله وقدرته[4].

---

(1) سورة الأعراف، آية: 185.

(2) يونس، آية: 101.

(3) سورة الحشر، آية: 2.

(4) كتابنا: الفلسفة الإسلامية بين الأصالة والتقليد، ص120، وأيضاً: الفرق الإسلامية د. علي عبد الفتاح ص52.

وغير ذلك من الآيات التي جعلها بعض الفرق الإسلامية أساسياً لمذهب آخر: كالآيات الدالة على عظمة الخالق، فقد اتخذها المتزهه أساسا لمذهب التنزيه والمخالفة للحوادث القائم على تنزيه الله عن جميع صفات المخلوقين القابلة للتغير، وعلى إثبات المخالفة في معنى اتصافه بصفات يشترك البشر معه في جواز الاتصاف بها. وهذه الآيات وأمثالها وما على نمطها من الأحاديث. بجانب الفتن التي حملت المسلمين على النظر في القرآن نظرة الملتمس العون لرأيه الشخصي والمتقب فيه عما يؤيد عقيدته الخاصة. هيأت للمسلمين مثل هذا الملتمس، وقدمت لهم ما يجوز أن يكون أساساً لتلك المعونة[1].

فبجوار العبارات التي تفهم في جانب الاختيار، والأخرى التي تحمل على الجبر، وجدت عبارات أخرى اتخذت أساساً للتنزيه، وأخرى أساساً للتشبيه والتجسيم، وأخرى أساساً لفكرة وحدة الوجود، فكان من الفرق الإسلامية القدرية، والجبرية، والمشبهة، والمنزهة والمتصوفة. يقول الدكتور محمد يوسف موسى: إن القرآن هو الذي دفع المسلمين إلى التفلسف بمعناه الواسع، وذلك بما اشتمل عليه من أصول الفلسفة الإلهية والطبيعية[2]. ومن الأدلة على أن القرآن هو الذي دفع المسلمين إلى التفلسف أنه ناقش أهم الفرق والأديان التي كانت منتشرة. فناقش القرآن عباد الطبيعة مبينا أن هذه لا تصلح أن تكون آلهة، إذ يعتريها الأفول، والإله الحق لا يأفل. وهذا واضح في قصة إبراهيم عليه السلام مع قومه. كما ناقش القرآن أهل الكتاب من يهود ونصارى.

وجادلهم في دعواهم مبينا أنها افتراءات من عند أنفسهم، ورد عليهم بالتنزيه المطلق للخالق جل وعلا. فقد ناقش القرآن اليهود في آرائهم الباطلة في الله حيث قالوا: عزير بن الله وأن النار لم تمسهم إلا أياماً معلومة، وأن الجنة محرمة على غيرهم، كما تحدث عن قصة التثليث عند النصارى وناقشتها كما فتح بين المسلمين وغيرهم بابا للنقاش والمجادلة[3].

2- الخلافات التي وقعت داخل الجماعة الإسلامية:

منذ وفاة النبي ﷺ ظهرت بعض الخلافات والتي لم تتناول لب العقيدة ولا أركان الإسلام ولا أمرا معلوماً من الدين بالضرورة بل كان الخلاف في أمور ليست جوهرية، إلا أنها كانت من العوامل التي ساعدت على نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام. والشهرستاني يحدثنا عن الخلافات التي وقعت داخل الجماعة الإسلامية منذ وفاة الرسول ﷺ إلى آخر عهد الصحابة فيقول: بعد وفاة الرسول ﷺ أراد أهل مكة من المهاجرين رده إلى مكة لأنها مسقط رأسه ومأنس نفسه، وموطئ قدمه، وموطن أهله، وموقع رحله.

---

(1) كتابنا: الفلسفة العامة والأخلاق، ص123.

(2) القرآن والفلسفة د. محمد يوسف موسى، ص15. ط: دار؟؟؟؟.

(3) كتابنا الفلسفة الإسلامية بين الأصالة والتقليد، ص122-123.

وأراد أهل المدينة من الأنصار دفنه بالمدينة لأنها دار هجرته ونصرته، وأرادت جماعة نقله إلى بيت المقدس لأنه موضع دفن الأنبياء ومنه معراجه إلى السماء. ثم اتفقوا على دفنه بالمدينة، لما روى عنه ﷺ الأنبياء يدفنون حيث يموتون.

واختلف المهاجرون مع الأنصار في الإمامة قالت الأنصار: منا أمير ومنكم أمير واتفقوا على رئيسهم سعد بن عبادة الأنصاري، فاستدركه أبو بكر وعمر وأبو عبيد في الحال بأن حضروا سقيفة بني ساعدة.. وقبل أن يشتغل الأنصار بالكلام مد عمر يده إلى أبي بكر لمبايعته وقال عمر: ألا إن بيعة أبي بكر كانت فلتة وقى الله المسلمين شرها، فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه، فأيما رجل بايع رجلا من غير مشورة من المسلمين فإنهما أحق أن يقتلا وسكتت الأنصار عن دعواهم لرواية أبي بكر عن النبي: الأئمة من قريش ولما عاد أبو بكر إلى المسجد انثال – الناس عليه وبايعوه عن رغبة، سوى جماعة من بني هاشم، وأبي سفيان من بني أمية.

وفي خلافة أبي بكر اختلف المسلمون في قتال مانعي الزكاة. فقال قوم: لا نقاتلهم قتال الكفرة وقال قوم نقاتلهم، حتى قال أبو بكر: والله لو منعوني عقالا ما أعطوا رسول الله ﷺ لقاتلتهم عليه، ومضى بنفسه إلى قتالهم، ووافقه الصحابة بأسرهم. وفي وقت وفاة أبي بكر نص أبو بكر على الخلافة لعمر، فقال بعض الناس: قد وليت علينا فظا غليظا. وارتفع الخلاف عندما قال أبو بكر: لو سألني ربي يوم القيامة لقلت: وليت عليهم خير أهلهم.

وبعد وفاة عمر اختلف المسلمون في أمر الشورى. واستقر رأيهم على بيعة عثمان بن عفان. ولكن أقاربه من بني أمية استغلوا دماثة خلقه فجاروا، فجير عليه، ووقعت اختلافات كثيرة، وأخذت عليه أحداث محالة على بني أمية. منها: رده الحكم بن أمية إلى المدينة، بعد أن طرده النبي ﷺ وكان يسمى طريد رسول الله، وبعد أن تشفع إلى أبي بكر وعمر رضي الله عنهما أيام خلافتهما فما أجاباه إلى ذلك، ونفاه عمر من مقامه باليمن أربعين فرسخاً. ومنها: نفيه أبا ذر إلى الربذة وتزويجه مروان بن الحكم ابنته، وتسليمه خمس غنائم أفريقية له، وقد بلغت مائتي ألف دينا.. ومنها: أيواؤه عبد الله بن سعيد بن أبي سرح بعد أن أهدر النبي ﷺ دمه وتوليته مصر. ومنها توليته عبد الله بن عامر البصرة حيث أحدث فيها ما أحدث، إلى غير ذلك مما نقموا عليه. ومنذ قتله، ثارت الفتنة ولم تسكن بعد.

وفي زمن علي ﷺ بعد الاتفاق على البيعة له: كثرت الخلافات واتسع نطاقها، واشتد أمرها حتى جرت إلى حروب داخلية. من أبرزها واقعة الجمل وصفين[1]. وانتهى الأمر بالتحكيم الذي أدى إلى ظهور الخوارج، وكانت هذه الفرق شديدة الشكمية سريعة التقلب ولهذا تفرقت إلى فرق ولكنهم يجتمعون على

---

[1] الملل والنحل للشهرستاني 1/ 23-32 ط: صبيح 1347هـ. وراجع: كتابنا: الفلسفة الإسلامية بين الأصالة والتقليد، ص128-136.

شيء هو تكفير "علي" و"عثمان" وأصحاب الجمل، وكل من رضي بالتحكيم، ووجوب الخروج على الإمام الجائر، ثم بدأت مشكلة "مرتكب الكبيرة" تظهر في قول بعضهم قتلة عثمان كفرة أم لا. ووجد "عبد الله بن سبأ" اليهودي فرصته لبيث أفكاره داخل الجماعة الإسلامية، والتي لاقت قبولا لدى بعض المغالين في شأن "علي" مما أدى إلى ظهور فرقة الشيعة على مسرح الحياة[1] هذه مظاهر متعددة للخلاف الذي وقع داخل الجماعة الإسلامية وهو جدير بأن يخلق أحزاباً وينشئ طوائف مختلفة داخل الأمة الإسلامية التي كافح الرسول ﷺ من أجل وحدتها كفاحا طويلاً.

3- الترجمة:

لقد ساعدت الكتب المترجمة على نشأة التفكير الفلسفي لدى المسلمين فلقد تغير الحال التي كان عليها المسلمون قبل دخول الكتب الموجودة المترجمة، فأضيفت مصادر جديدة في النزعة العقلية فبعد أن كان المصدر هو القرآن والحديث النبوي الشريف، أضيفت إليها آراء الأمم الأجنبية التي دخلت تحت حوزة الإسلام، كما أضيفت أيضا آراء الكتب الفلسفية التي ترجمت إلى المسلمين، ونشأ من هذين العاملين عامل ثالث هو كثرة الإلحاد في الدولة مما دعا الخليفة المهدي أن يأمر العلماء بالرد على الملاحدة[2].

وقد ساعد هذا العمل المسلمين على اتجاه علم الكلام اتجاها عقليا آخر، وعلى إيجاد آراء جديدة ممزوجة بأفكار فلسفية على يد فلاسفة المعتزلة ومتكلميهم أمثال الجبائي وابنه أبي هاشم. وأدى الأمر إلى قيام أبي الحسن الأشعري ذابا عن الآراء التي مصدرها الكتاب والسنة.

كما وقد وجد من تعصب للآراء الأجنبية، وخاصة الفلسفة اليونانية مما أدى إلى القيام بالتوفيق بين الدين والفلسفة، وعلى رأس هؤلاء الفلاسفة الفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم مما كان له الأثر البالغ في إثراء الحياة العقلية في الإسلام[3].

---

(1) الفرق بين الفرق، البغدادي، ص21.

(2) كتابنا: الفلسفة الإسلامية بين الأصالة والتقليد ص156-180.

(3) كتابنا: الفلسفة العامة والأخلاق، ص126.

المبحث الرابع

خصائص الفلسفة الإسلامية

اهتمت الفلسفة الإسلامية بالمسائل الفلسفية الكبرى، وهي الله والعالم والإنسان، وفصلت القول فيها متأثرة ببيئتها وظروفها المحيطة بها ومستعينة بما وصل إليها من فلسفات سابقة، ولذا امتازت الفلسفة الإسلامية بالخصائص الآتية:

1- فلسفة ذات صبغة دينية وروحية:

هي فلسفة دينية، لأنها تقوم على أساس ديني روحي، وهذا أمر طبيعي فإن هذه الفلسفة نشأت في ظل الإسلام ومجتمعه ونظمه، وكان رجالها مسلمين نشأوا وتربوا وعاشوا في حضن الإسلام وكنفه، ودانوا به والتزموا مبادئه وتعاليمه، وعملوا جاهدين على التقريب إن لم يكن التوفيق بين هذه المبادئ والتعاليم الإسلامية وبين الفلسفة فجاءت الأخيرة مصطبغة بالصبغة الإسلامية التي ميزتها عن سائر الفلسفات الأخرى.

وهي فلسفة دينية من حيث الموضوعات التي تناولتها، حيث درس رجالها قضاياها الدينية من خلال منظور إسلامي يتفق وما جاء به الإسلام الحنيف، فهي في قضية الإلوهية – مثلا تبدأ من الواحد وتحلل فكرة الألوهية تحليلا دقيقا شاملاً، لم تسبق إليه، تمعن في تصوير الباري سبحانه تصويراً رائعاً أساسه التنزيه الكامل والتجريد المطلق والكمال التام،.. وما دامت الفلسفة الإسلامية فلسفة دينية لا بد أن تكون فلسفة روحية أيضا، وذلك لأنه ما من فلسفة دينية إلا وللروح فيها نصيب ملحوظ. والفلسفة الإسلامية تناولت بالدراسة قضية البعث ونادى فلاسفتها بخلود الروح وآمنوا بالجزاء، ومسئولية الإنسان عن أعماله في الآخرة، كما تحدثوا عن السعادة الأخروية والشقاء الأخروي[1].

2- أنها فلسفة توفيقية:

أي تقوم على التوفيق بين الدين والعقل، وقد قام بهذا العمل رجالات علم الكلام سواء بين بعضهم البعض أو بينهم وبين الفلاسفة فالمتكلم يضع سلطة الدين أولا ثم يعمل فيه على قانون التأويل العربي. أما الفيلسوف فيبدأ من حيث انتهى المتكلم فهو يضع العقل أولا ثم يجذب النص الديني ليتلاءم وما وصل إليه العقل.

---

(1) الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، د. مدكور، 2/154-155.

فالفلسفة الإسلامية توفق بين آراء الفلاسفة الذين عرفتهم كأرسطو وأفلاطون وغيرهما، وكانت تربط الفلسفة الإسلامية الأفلاطونية بالأرسطية وتوفق بينهما وتنسقها وتضيف إليها أموراً أخرى وبذا أصبحت هي نفسها مذهبا جديدا ذا شخصية مستقلة. وخير دليل على ذلك ما قام به الفارابي حيث جمع بين أفلاطون وأرسطو في كتابه القيم: "الجمع بين رأيي الحكمين" كما أن الفلسفة الإسلامية لم تقتصر على التوفيق بين المذاهب الفلسفية، بل امتدت إلى نزعة التوفيق بين الدين والفلسفة، وقد اشتغل فلاسفة الإسلام بلا استثناء بهذا التوفيق، ابتداء من "الكندي" وحتى "ابن رشد". وإنما لجأوا إلى هذا النوع من التوفيق لأن في الفلسفة نواح لا تتفق مع الدين، كما أنه في بعض نصوص الدين ما قد لا يتمشى مع وجهة النظر الفلسفية، لذلك عنى فلاسفة الإسلام بأن يصبغوا الفلسفة بصبغة دينية وأن يكسوا بعض التعاليم بكساء فلسفي. وقد كان لهذا العمل أثره الكبير في انتشار الفلسفة وبسط نفوذها داخل الدراسات الإسلامية الأخرى[1].

3- أنها فلسفة عقلية:

فإن كون الفلسفة الإسلامية فلسفة تقوم على أساس ديني روحي إلا أن ذلك لم يكن على حساب الجانب العقلي، فإن الفلسفة الإسلامية تؤمن في جميع قضاياها بدور العقل وتقدره إيما تقدير. ولا تغفل قيمته وأهميته كما يلاحظ ذلك في بعض الفلسفات الروحية، وفي أي قضية أو مشكلة من قضايا ومشكلات الفلسفة الإسلامية يبرز دور العقل، وتبدو أهميته كأساس ضروري لدراسة هذه القضية، وليس فلاسفة الإسلام وحدهم هم الذين ينزعون إلى تلك النزعة العقلية بل إن المعتزلة كانوا أسبق منهم إلى تلك النزعة التي عرفت للعقل قدره وبالغت في هذا التقدير إلى حد أن حكموا العقل في كثير من الأمور مثل الإدراك الذاتي للعقل لكل من الحسن والقبيح والصلاح والأصح، إلى غير ذلك من تلك الأمور التي أضفت على فكر المعتزلة شيئا من العقلانية وجعلتهم في مقدمة المفكرين العقليين.

والحق أن الرائد الحقيقي لهؤلاء وهؤلاء جميعا لم يكن سوى القرآن الكريم الذي قدر العقل وجعله مناط التكليف في الإنسان ودعا الناس إلى التفكر والتدبر والتذكر والتعقل، وترك التقليد وتعددت فيه الآيات التي تتحدث عن دور العقل وأهميته بالنسبة للإنسان في الحياة، ولا يستطيع أحد أن ينكر أو يتجاهل حقيقة تاريخية هامة، وهي أن المسلمين كانوا حملة راية العقل ونقله الاتجاه العقلي إلى الإنسان الأوروبي حيث كانت الكنيسة هناك ترفض أي تفكير عقلي في مقابله النصوص المقدسة وتصادر كل ما لا يتفق مع

---

(1) السابق، ص158، 159 بتصرف، وكتابنا: الفلسفة الإسلامية قضايا ومناقشات، ص29.

المسيحية، وكان فلاسفة الإسلام في المغرب رواد عصر التنوير الذي مهد لقيام النهضة الأوروبية فيما بعد[1].

4- أنها فلسفة وثيقة الصلة بالعلم:

العلم والفلسفة لدى فلاسفة الإسلام ومفكريه صنوان يتكاملان ولا يتناقضان، يغذي بعضهما بعضا، ويأخذ كل منهما من الآخر ويعطيه. ولقد اهتم فلاسفة الإسلام بالعلم واشتغلوا به كما عنوا بالفلسفة واشتغلوا بها. ولقد مارسوا العلم دراسة وتطبيقا وامتهنوه في حياتهم العملية فكانوا أطباء وفلكيين وفيزيقيين وكيمائيين ومهندسين ورياضيين، إلى جانب كون البعض منهم فقهاء وقضاة ومفسرين للقرآن الكريم.

فالفارابي الفيلسوف الأشهر الذي لقب "بالمعلم الثاني" له بحوث علمية شهيرة في علوم شتى فهو عالم في الهندسة والميكانيكا وهو طبيب معروف وهو إلى جانب ذلك كله أول وأكبر عالم بالموسيقى في عصره. والكندي فيلسوف العرب الأول ورائد الفلسفة الإسلامية في المشرق كان عالما بالرياضيات. وهذا هو الشيخ الرئيس ابن سينا أستاذ الطب في عصره وما بعد عصره، فكان حجة فيه، كما كان حجة في الفلسفة، وهذا كتاب "القانون" الذي كان يعد بحق أدق وأشهر ما عرفه الناس في العلوم الطبية، إذ ظل يدرس في جامعات أوروبا حتى القرن السادس عشر الميلادي وفي بعض المدارس الطبية الإسلامية حتى نهاية القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين.

فإذا انتقلنا إلى بلاد المغرب الإسلامي ألفينا فلاسفة الأندلس الكبار أمثال ابن باجة وابن طفيل وابن رشد، ينسجون على هذا النحو، ويسيرون على هذا المنوال، فكل منهم عالم وفيلسوف، وهو إمام مقدم في العلم كما هو إمام مقدم في الفلسفة.. وعلى سبيل المثال ابن رشد الذي عرفه المفكرون باسم "الشارح" الأكبر كان فقيها وله عدة مؤلفات في الفقه أبرزها كتابه "بداية المجتهد ونهاية المقتصد" وكان قاضيا وكان طبيباً حاذقاً ومتفوقاً على كل أطباء عصره، وخير دليل على هذا السبق والتفوق الطبي كتابه المعروف باسم "الكليات" الذي ترجم إلى اللاتينية في منتصف القرن الثالث عشر الميلادي[2].

---

(1) السابق، ص156، 157. وأيضاً: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، د. النشار.

(2) الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ص 160.

المبحث الخامس

الكندي وفلسفته

لمحة عن حياته:

الكندي أول فيلسوف عربي مسلم حاول أن يوفق بين الدين والفلسفة. أما نسبته إلى العروبة فإن أجداده من قبيلة كندة اليمنية، وكان لكندة ملك بالحجاز واليمن، وينتهي نسبه إلى يعرب بن قحطان... والكندي هو أبو يوسف يعقوب بن إسحاق بن الصباح بن الأشعث بن قيس من نسل كنده. والمهم في النسب أن الكندي عربي الأصول. ولد في البصرة نحو عام 185هـ-801م. وكانت نشأته في البصرة ثم انتقل إلى بغداد حيث تأدب بعلوم عصره، ولم تعرف له في بغداد شهرة ولا حال قبل أيام المأمون، ثم اتصلت شهرته وحظوته في بلاد العباسيين بالمعتصم، إذ كان يؤدب ابنه أحمد... ويبدو أن الكندي لم ينل حظا وافراً من الدنيا ولا صفت حياته من الشوائب فكره الناس واعتزل الحياة العامة. وتوفي الكندي في بغداد سنة 252هـ - 866م، أو بعدها بقليل[1].

وللكندي مؤلفات غزيرة بلغت زهاء مائتين وستين كتابا ورسالة في شتى فنون المعرفة من منطق ورياضيات وفلك وموسيقى وعلوم طبيعية وميتافيزيقيا، وأخلاق وسياسية وكيمياء وغير ذلك مما يجعلنا نقول إنه كان فيلسوف الحضارة العربية في القرن الثالث الهجري[2].

جوانب من فلسفة الكندي:

يقترب الكندي من المعتزلة، فهو فيلسوف ومتكلم معا، ورغم تأثره بالأفلاطونية المحدثة إلى جانب المشائية، فإن مشائيته ربما كانت أصفى ممن جاءوا بعده من الفلاسفة، باستثناء ابن رشد ولعل الفضل يرجع في ذلك إلى اعتزاليته. وقد عني كغيره بالتوفيق بين إيمانه وفلسفته لا لدافع شخصي فحسب بل ليبرر وجود الفلسفة ويكسب لها حق المواطنة في مجتمع يصل إلى رفضها، وربما كان مسلكه في هذا التوفيق أكثر سداداً من مسلك الفارابي وابن سينا. وقد كان إلى جانب دراساته الدينية والفلسفية عالما لا يخلو من اهتمام بالموسيقى والشعر. وسنعرض بإيجاز بعض أفكاره الفلسفية التي تتصل بالمجال الديني.

---

(1) تاريخ الفلسفة في الإسلام، لديبور، ترجمة أبو ريده، ص 178.

(2) المدارس الفلسفية، د. الأهواني، ص 26، ط: الدار المصرية، 1965م.

الكندي ومسألة التوفيق بين الدين والفلسفة:

كان التوفيق بين الدين والفلسفة أو الشريعة والحكمة أحد المسائل الهامة التي شغلت الفلسفة منذ الكندي إلى ابن رشد، ومن بعده، وربما إلى الوقت الحاضر. وإذا كانت محاولات البعض في هذا الصدد لم تحظ بالقبول وخاصة الوسط الديني[1]. فإن محاولة الكندي ربما كانت أكثر توفيقا. وتتمثل الدوافع والأسس التي يقيم عليها الكندي توفيقه في أمور منها:

1- غاية الفلسفة تلتقي تماما مع غاية الدين فالفلسفة تهدف إلى "علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان لأن غرض الفيلسوف في علمه إصابة الحق وفي عمله العمل بالحق"[2]. وتلك هي الغاية التي يعمل لها الدين الذي جاء به الرسل الصادقون من عند الله تعالى.

2- إذا كان منهج الفلسفة يقوم على العقل بينما يستند الدين – أي الإسلام إلى الوحي فإن ما جاء به الوحي – أي القرآن – يمكن في نظر الكندي أن يفهم بالمقاييس العقلية التي لا يدفعها إلا من حرم صورة العقل واتحد بصورة الجهل[3].

3- كما أن الفلسفة لا تتناقض مع الدين فهي ليست بديلا له يغني عنه، كما قد يذهب إلى ذلك بعض الملحدين من أنصارها، ولذا يؤلف الكندي الفيلسوف رسالته في تثبيت الرسل عليهم السلام، فالفلسفة تصل بعد الجهد والكسب إلى بعض الحق، وربما قصرت عن البعض الآخر، أما النبوة فهي فعل إلهي في نفوس الأنبياء – فإن علومها لدى من تأملها وأحسن فهمها تبدو موجزة بينة محيطة بالمطلوب قريبة المسلك إلى العقول والقلوب. ويقدم الكندي أكثر من نموذج لما تضمنته آيات القرآن – في أمر العقيدة مما يؤكد هذه القضية.

4- ولكن مهما كان حظ الفلسفة من تحقيق الغاية التي تسعى إليها فلا ينبغي إهمالها أو معادتها، فالحكمة ضالة المؤمن يطلبها ويفرح بها ويشكر أصحابها أيا كانوا. فينبغي أن يعظم شكرنا للآتين بيسير الحق فضلا عمن أتى بكثير من الحق، إذ أشركونا في ثمار فكرهم وسهلوا لنا المطالب الخفية بما أفادوا من المقدمات المسهلة لنا سبيل الحق[4].

---

(1) انظر مثلا تقيم محاولة ابن سينا في كتاب ابن سينا بين الدين والفلسفة للدكتور غرابه، ص67.

(2) انظر: رسائل الكندي، تحقيق د. أبو ريدة 1/ 97.

(3) السابق، ص1/ 53.

(4) كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، د. الأهواني، ص80، 241، السابق، ص80-81.

وهنا ينبه الكندي إلى أن الحضارة الإنسانية لا وطن لها وهي شركة تسهم فيها كل الأمم..، وينبغي ألا نستحي من استحسان الحق، واقتنائه من أين يأتي، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المتباينة لنا[1].

5- ويلجأ الكندي أيضا إلى فكرة تتردد كثيرا في مجال الدفاع عن الفلسفة، هي أنه من الضروري لمن يعارض دراسة الفلسفة أن يدرسها هو أولاً، وذلك أنه باضطرار يجب على ألسنة المضادين لها اقتناؤها، وذلك أنهم لا يخلون من أن يقولون أن اقتناؤها يجب أولا، فإن قالوا أنه يجب وجب طلبها عليهم، وإن قالوا لا تجب وجب عليهم أن يصروا على ذلك وأن يعطوا على ذلك برهانا[2].

والآن نقدم لمحة عن فكره الذي يبرهن على المبدأ الذي آمن به هو وغيره من الفلاسفة المسلمين، وهو مبدأ الاتفاق بين الشريعة والحكمة أو الدين والفلسفة.

الكندي والبرهنة على وجود الله تعالى:

يعتمد الكندي في محاولته إثبات الخالق للعالم على فكرة التناهي، أي أن العالم متناه من حيث الجسم والحركة والزمان، أي أنه حادث لا بد له من محدث هو الله. وقد كان أرسطو أكثر القدماء يسلمون بتناهي العالم من حيث الجرم أو الجسم، ولكن الكندي لا يكتفي بذلك ويقدم دليلا يبين تناهيه من حيث الحركة أيضاً، يعتمد على مقدمات رياضية لإثبات هذا الغرض.

ثم يضيف الكندي – (مخالفا) أرسطو الذي كان يقول بقدم العالم أي عدم تناهيه من حيث الزمان والحركة – إلى ذلك قوله بأن هذه الأمور الثلاثة متلازمة: فالزمان زمان الجسم، أي مدة وجوده، إلا أنه ليس للزمان وجود مستقل، والحركة هي حركة الجسم، وليس لها وجود مستقل، وكل حركة معناها عدد مدة الجسم، فالحركة لا تكون إلا حالة في الزمان والزمان بدوره مقياس حركة الجسم، فلا معنى له إلا إذا وجدت الحركة، ومتى ثبت حدوث واحد من هذه الأمور الثلاثة المتلازمة ثبت حدوثها جميعها.

ولكن الكندي يقدم دليلا على تناهي أو حدوث كل من الحركة والزمان فيقول: لو أن كل من الحركة الماضية أو الزمان الماضي لا نهاية له لاستحال الانتهاء إلى الحركة الحالية أو الزمان الحالي. وغير ذلك فإنا لو ثبتنا انتباهنا على نقطة معينة من الحركة الحالية أو الزمان لكانت هذه النقطة من غير شك حدا

---

(1) السابق، ص80-81.

(2) نفس المصدر، ص82.

فاصلا، وكل ما سبقه وكل ما يعقبه متناه بالضرورة يلزم من هذا كله أن الجرم والحركة والزمان موجودة معا لا يسبق أحدهما الآخر، ولما كانت كلها متناهية فإن مدة وجود العالم متناهية كذلك فالعالم حادث[1].

صفات الباري كما يراها الكندي:

ينفي الكندي عن الباري تعالى التشبيه والتجسيم، ويرى أن الله تعالى ليس كمثله شيء يثبت الكندي لله تعالى صفة الوحدانية، وينفي الصفات الأخرى التي تقتضي التركيب والتكثر فالله واحد بالعدد وبالذات لأنه لو كان هناك أكثر من إله فاعل مبدع، وكانوا كذلك مختلفون فيكون كل واحد منهم مركبا من شيء عام وشيء خاص، ولما كان المركب يحتاج إلى مركب ويستحيل ذلك إلى ما لانهاية عقلا فلا بد من فاعل واحد أول غير متكثر لا يشبه خلقه. لأن الكثرة في كل الخلق وليست فيه البته، ولأنه مبدع وهم مبدعون، ولأنه دائم وهم غير دائمين، لأن ما تبدل تبدلت أحواله وما تبدل فهو غير دائم[2].

كما يثبت الكندي لله صفات الفعل والتدبير والإرادة والحكمة والإتقان. وينزه ذات الله عن كل شبه بالمحدثات ويرفعه عن كل صفات الكائنات المحسوسة والمعقولة، فالواحد الحق لا يدخل مع الكائنات تحت جنس أو ما يشبهه وإلا كان مركبا. وليس له كمية ولا كيفية ولا حركة ولا شيئا من الأشياء، كما أنه ليس هيولى ولا صورة ولا جسما، ولا عنصراً، ولا جوهرا، ولا نفسا ولا عقلا، لأن هذه كلها تلحقها الكثرة بوجه ما. فالله الواحد الحق له الوحدة بالذات وله الوحدة في الصفات، وكذلك الوحدة في الأفعال.

فالكندي يريد أنْ يصف الله بصفة الوحدة، وما يتصل بها من صفات ذاتية فقط، وما عدا ذلك فلا يتصف الله به، بل إنه يذهب إلى التنزيه المطلق للباري، فيقول بأنه يس كمثله شيء، وينفي كلّ الصفات السلبية، كما ينبغي النظرة التشبيهية التي ينظر بها الإنسان إلى الخالق، إذن فالكندي يكون بذلك قد اقترب من المعتزلة في القول بنفي الصفات عن الذات[3].

وبالجملة: فالله عند الكندي واحد بسيط ومبدع، له كل كمال ومنزه عن كل نقص وأن صفاته من قدرة وإرادة وحياة وسمع... الخ هي نفس ذاته كما قالت المعتزلة فالكندي قد أخذ هذا القول من فهمه للعقيدة الإسلامية وميله إلى النزعة العقلية التي لدى المعتزلة أكثر من أي فرقة أخرى.

---

(1) السابق 1/71-72.

(2) رسائل الكندي، ص130-131.

(3) كتابنا: الفلسفة الإسلامية، قضايا ومناقشات، ص137.

المبحث السادس

ابن رشد وفلسفته

لمحة عن حياته:

هو القاضي أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد، ولد سنة 520 هـ - 1126م ونشأ في بيت مجد وعلم، وسلك مسلك أبيه وجده، فبدأ بدراسة علم الكلام كما كانت تعرضه مدرسة الأشاعرة، ثم درس الفقه، وروى الحديث واستظهر الموطأ للإمام مالك حفظاً، كما درس الطب والفلسفة[1].

عكف ابن رشد على الدراسة والبحث والتأليف وتنوعت مؤلفاته في علوم الفقه والطب والفلسفة ومن مؤلفاته كتاب بداية المجتهد ونهاية المقتصد" في الفقه وكتاب "الكليات" في الطب، أما كتبه الخاصة في الفلسفة فمنها: "تهافت التهافت"، و"مناهج الأدلة" في "عقائد الملة"، و"فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال". ولخص كتب أرسطو في المنطق وما وراء الطبيعة والسماع الطبيعي وشرحها. وقد دافع عن العقائد الإسلامية بالبراهين العقلية، مبينا أن العقل لا يختلف مع الدين، لأن الحقيقة واحدة يتلقاها الأنبياء بالوحي ويدركها الناس والفلاسفة بالعقل[2]. وهذه هي فكرته المحورية.

يحتل ابن رشد مكانا كبيرا في الفلسفة الإسلامية، وله مكانته البارزة في الدراسات الفلسفية في أوربا وقد أولاه العلماء الأوربيون اهتماما كبيرا، فحققوا مؤلفاته وترجموها إلى عديد من اللغات. وقد عرف ابن رشد بين الأوربيين بأنه "الشارح الأكبر" لأرسطو وفطنوا إلى مآثره رغم عدائهم للعلم والفلسفة في العصور الوسطى، فعكفوا على دراسة آرائه ونظرياته وأخذوا الكثير منها مما كان له أثر كبير في بعث أوربا من جديد بعثا علميا وفلسفيا على النحو الذي ما زلنا نشهد آثاره حتى الآن[3].

جوانب من فلسفة ابن رشد:

لقد تفقه ابن رشد في الدين ودرس الشريعة الإسلامية على مذهب الإمام مالك، وتأثر بالأشعرية وقد وصفه القاضي مروان فقال: "كان حسن الرأي ذكيا، قوي النفس أقبل على علم الكلام والفلسفة وعلم الأوائل حتى صار يضرب به المثل، وقيل إنه كان يقصد في الفتوى سواء في الطب أو الفقه وكان مميزا في

---

(1) ابن رشد وفلسفته الدينية د. محمود قاسم، ص 13 وما بعدها، وكتابنا: ابن رشد وفلسفته الإلهية، ص 40.

(2) ابن رشد الفيلسوف، المفترى عليه ص 22.

(3) الجانب الإلهي في فكر ابن رشد وموقفه من المدارس الكلامية د. المهدي رسالة دكتوراه ص 32 وهي الآن كتاب منشور تحت اسم "ابن رشد وفلسفته الإلهية" دربو على 600 صحيفة.

علم الطب ويعد ابن رشد من وجهة نظر بعض دارسيه من تلاميذ أرسطو الذين أخذوا بمناهجه وتعاليم مدرسته الفلسفية وفي هذا القول الكثير من الإجحاف لابن رشد كما فيه الكثير من المبالغة في تأثره بالفلسفة الإغريقية.

لقد كان ابن رشد فيلسوفا له فلسفته الخاصة، بجانب دراسته لفلسفة أرسطو دراسة متعمقة وقيامه بترجمة تلك الفلسفة إلى اللغة العربية وشرحها ومناقشة أفكار أرسطو والرد عليها أحيانا. فالذي فعله ابن رشد هو نفس ما نفعله الآن في دراستنا لأي فرع من العلوم النظرية والتجريبية فنحن نلم بتاريخ العلم وتجارب السابقين وجهودهم التي بذلوها في ميادينه وندرس نظرياتهم ونناقش أقوالهم ونتأكد من تجاربهم ونفحص أقوالهم ودراساتهم لنكون لأنفسنا فكرا مستقلا في نهاية الأمر. ثم تبدأ مرحلة النضج الفكري أو الكفاءة لإنتاج فكر جديد. هو إضافات لمن سبقونا أو تقويم لبعض ما وقعوا فيه وفقا لمقاييس علمية معروفة وإدراك عقلي وصل فعلا عن طريق الدراسة والتمرين إلى المقدرة على الحكم، وهذا ما حدث لابن رشد.

إن فلسفة ابن رشد بين أيدينا والحكم على قيمة صاحبها سهل ميسور لقد كان عالما في فنه، كاملا في خلقه مسلما في نظرته، منصفا في أحكامه، فهو عندما يتعرض لتراث السابقين ينظر إليه في تقدير، ويقدره في فهم فلا يغض من مجهود من سبقوه أو يعبث بأفكارهم ليرتفع عليهم، ويبني مجده على إنقاضهم. إن مجده العلمي صنعه الرجل بنفسه بالبحث الدقيق والدراسة المتصلة والنظرة النافذة الواعية، ولم يشيده من المخلفات أو الأنقاض الفكرية كما فعل ويفعل كثيرون غيره من الشرق والغرب.

ولقد وجه ابن رشد عنايته إلى ما اتجهت إليه الفلسفة الإسلامية التي كانت تضع نفسها في خدمة الدين، وفي دائرة فلكه فاتجه إلى محاولة التوفيق بين الدين والفلسفة وحاول بجهد علمي واضح أن يؤكد عمليا أن الشريعة الإسلامية علم ومعرفة وأنها لا تعادي الفلسفة ولا تحارب الفلاسفة أو تحكم بكفرهم، بل حاول أن يؤكد أن الشريعة الإسلامية تؤمن بالنظر العقلي وتوجيهه وتعتبر التفكر فريضة يثاب عليه المسلم كما يثاب على صلاته وصيامه وزكاته، واستطاع أن يبرهن بكتاباته على أن الشريعة حق والفلسفة حق كذلك.. فالحق لا يضاد الحق بل يؤيده ويشهد له ويدعمه على ما يثار في وجهه من شكوك أو ما يحاول أن يعترض طريقه من أباطيل.

برهنة ابن رشد على وجود الله:

بادئ ذي بدء يرفض ابن رشد طريقة المتكلمين في إثبات وجود الله تعالى على أساس القول بحدوث العالم وأن له محدث هو الله تعالى، وأيضا يرفض طريقة "الفارابي وابن سينا" في إثبات وجود الله تعالى على القول بالممكن والواجب. ولسنا بصدد عرض نقد ابن رشد لهاتين الطائفتين. وإنما نكتفي بمجرد

الإشارة[1]. ويقيم ابن رشد أدلته على وجود الله تعالى ويستقيها من القرآن الكريم ويرى أن الأدلة التي تستخدم في إثبات وجود الله تعالى يجب أن تكون بديهية وغير معقدة أي خالية من تفريع المتكلمين وتقسيماتهم العقلية كما ينبغي ألا تثير الشبهات، وأن تكون أدلة العقل والشرع في آن واحد، إذ الحقيقة واحدة. وبذا تتجه هذه الأدلة في يسر إلى الناس جميعا عامة وخاصة. وربما حفزت العامة إلى الرغبة في المعرفة للوصول إلى مرتبة العلماء. وأدلة ابن رشد على وجود الله تعالى دليلين هما: دليل العناية، ودليل الاختراع.

أولا: دليل العناية

يقوم هذا الدليل على موافقة جميع الموجودات لوجود الإنسان وذلك يتبين من تأمل تلك الموجودات وموافقتها للإنسان، فالليل والنهار، والشمس والقمر، والحيوان والنبات، والفصول الأربعة موافقة لحياة الإنسان ووجوده وكذلك تظهر موافقة كثير من الحيوان والجماد وجزئيات كثيرة مثل الأمطار والأنهار والبحار، وبالجملة الأرض والماء والنار والهواء. كذلك تظهر العناية في أعضاء البدن وأعضاء الحيوان أعنى كونها موافقة لحياته ووجوده وبالجملة فمعرفة ذلك أعنى منافع الموجودات داخلة في هذا الجنس، ولذلك وجب على من أراد أن يعرف الله تعالى المعرفة التامة أن يفحص عن منافع الموجودات.

أليس هذا هو ما يهدي إليه النظر الفطري السليم مؤيدا بأكثر اتجاهات العلم التجريبي وهو نفسه ما يهدي إليه الكتاب العزيز في مثل قوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ ٱلْأَرْضَ مِهَٰدًا ﴿٦﴾ وَٱلْجِبَالَ أَوْتَادًا ﴿٧﴾ وَخَلَقْنَٰكُمْ أَزْوَٰجًا ﴿٨﴾ وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا ﴿٩﴾ وَجَعَلْنَا ٱلَّيْلَ لِبَاسًا ﴿١٠﴾ وَجَعَلْنَا ٱلنَّهَارَ مَعَاشًا ﴿١١﴾ وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا ﴿١٢﴾ وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَّاجًا ﴿١٣﴾ وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلْمُعْصِرَٰتِ مَآءً ثَجَّاجًا ﴿١٤﴾ لِّنُخْرِجَ بِهِۦ حَبًّا وَنَبَاتًا ﴿١٥﴾ وَجَنَّٰتٍ أَلْفَافًا﴾[2] وغير ذلك من الآيات الدالة على العناية كثير من القرآن الكريم.

ثانيا: دليل الاختراع

وهذا هو الدليل الثاني الذي أخذ به ابن رشد للبرهنة على وجود الخالق وهو دليل الاختراع أي الاستدلال بوجود العالم نفسه على وجود الخالق. وهذا الدليل يبني على أصلين موجودين بالقوة في جميع فطر الناس: أحدهما أن هذه الموجودات مخترعة، وهذا معروف بنفسه في الحيوان والنبات، كما قال تعالى:

---

(1) الجانب الإلهي في فكر ابن رشد د. محمد المهدي رسالة دكتوراه، ص 277 - 334.

(2) سورة النبأ من آية 6 – 16 وسورة عيسى من آية 24 – 32 انظر مناهج الأدلة 50 – 51 تحقيق د.قاسم ط الانجلو.

﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَن يَخۡلُقُواْ ذُبَابٗا وَلَوِ ٱجۡتَمَعُواْ لَهُۥ﴾ فإننا نرى أجساما جمادية، ثم تحدث فيها الحياة فنعلم قطعا أن هذا موجدا للحياة ومنعما بها، وهو الله تبارك وتعالى، وأما السموات فنعلم من قبل حركاتها التي لا تفتر، أنها مأمورة بالعناية بما هو هنا ومسخرة لنا والمسخر المأمور مخترع من قبل غيره ضرورة، وأما الأصل الثاني فهو: أن كل مخترع له مخترع فيصح من هذين الأصليين أن للموجود فاعلا مخترعا له[1].

ومن الآيات التي تتضمن التنبيه على دلالة الاختراع قوله تعالى: ﴿فَلۡيَنظُرِ ٱلۡإِنسَٰنُ مِمَّ خُلِقَ ۝ خُلِقَ مِن مَّآءٖ دَافِقٖ﴾[2] وقوله: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلۡإِبِلِ كَيۡفَ خُلِقَتۡ﴾[3] ومن الآيات التي تجمع بين الدليلين: فهي كثيرة أيضا مثل قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُمۡ وَٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ۝ ٱلَّذِي جَعَلَ لَكُمُ ٱلۡأَرۡضَ فِرَٰشٗا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءٗ وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءٗ فَأَخۡرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزۡقٗا لَّكُمۡۖ فَلَا تَجۡعَلُواْ لِلَّهِ أَندَادٗا وَأَنتُمۡ تَعۡلَمُونَ﴾[4].

وهذه الطرق الشرعية التي أتى بها القرآن في إثبات وجود الله تعالى هي الطرق اليقينية التي تتفق مع فطر الناس يقول ابن رشد: "فهذه الطرق هي الصراط المستقيم الذي دعا الله الناس منها إلى معرفة وجوده، ونبههم عليه بما جعل في فطرتهم من إدراك هذا المعنى وإلى هذه الفطرة الأولى المغروزة في طباع البشر[5].

ويرى ابن رشد أن دلالة العناية والاختراع هما الطريقان اللذان يصلحان للجمهور والخواص في إثبات وجود الله تعالى، وإنما يختلف الخواص العلماء والجمهور في معرفة التفاصيل أعني أن الجمهور يقتصرون على معرفة العناية والاختراع على ما هو مدرك بالمعرفة الأولى المبنية على علم الحس، وأما العلماء فيزيدون على ما يدرك من هذه الأشياء بالحس، ما يدرك بالبرهان، كذلك يفضل العلماء في تعمق هذين الدليلين عن الجمهور، فإن الجمهور ينظر إلى المصنوعات من حيث دلالتها على الصانع فقط، والعلماء يزيدون بمعرفة وجه الحكمة منها ولذلك فإن معرفتهم بالصانع أتم[6].

---

(1) السابق، ص 51.

(2) سورة الطارق، آية 6.

(3) سورة الغاشية، آية 17.

(4) سورة البقرة، آية 22.

(5) مناهج الأدلة، لابن رشد، ص 153.

(6) السابق، ص 154.

الصفات الإلهية:

لقد كانت مشكلة الصفات الإلهية من المشاكل الكبرى التي فرقت بين مفكري الإسلام وكانت موضع نقاش بين المتكلمين وكان لابن رشد في هذه المسألة موقف خاص. وقد اتفق المسلمون رغم اختلافهم في بعض التفاصيل على أن الذات الإلهية لما كانت لا تتضمن أي نوع من التركيب فإنه من المستحيل إذن أن يستطيع المرء تعريفها بالجنس أو الفصل، أي لا يمكن تعريفها تعريفا تاما على النحو الذي يقرره علماء المنطق. عندما يعرفون الإنسان مثلا بجنسه وهو الحيوانية وبالصفة التي تفصله عن غيره من الأنواع وهي النطق أو العقل.

وقد اعتمد ابن رشد على حقيقة إسلامية كبرى وهي التفرقة بين عالم الغيب وعالم الشهادة إذ يرى أنه لا يمكن معرفة الصفات الإلهية إلا بكلتا طريقتين هما "طريقة التشبيه"، و"طريقة التنزيه". وهذا هو الرأي الذي أخذه عنه كبير مفكري المسيحية في العصور الوسطى وهو "توماس الأكويني" ونسبه إلى نفسه فيما نسب دون الإشارة لصاحب الفضل، أما الطريقة الأولى "التشبيه" فهي التي تستخدم في إثبات بعض الصفات الإيجابية لله تعالى وهي الصفات التي تعد كمالا في مخلوقاته إذ كيف ننكر وجود مثل هذه الصفات عنده، إذا كان سبحانه مصدرا وسببا في وجودها عند غيره، وتقضي الطريقة الثانية "التنزيه" إلى تقرير مخالفته سبحانه وتعالى للحوادث من أوجه النقص التي تنطوي عليها ولهذا سميت بطريقة التنزيه.

ولقد كانت صفة "العلم" هي أولى الصفات الإيجابية التي عرض بن رشد لبحثها فاستخدم في إثباتها لله عز وجل كل من الطريقتين أي ليقرر وجودها أولا ثم لينفي عن الله أوجه النقص التي في العلم الإنساني. ذلك لأننا نعلم أن هذه الصفة تعتبر كمالا لدى الإنسان ولما كان الله سبحانه هو الوجود المطلق الكامل الذي لا يدانيه في كماله أي وجود آخر فمن الضروري أن يتصف بالعلم. ولكن ينبغي أن ينسب إلى الله عز وجل علم أسمى من علم الإنسان، ومن نوع آخر مخالف له كل المخالفة. فعلم الإنسان ليس إلا علما نسبيا، لأنه يكتسب على مراحل، فيبدأ بالإحساسات ثم ينتقل إلى الإدراكات الحسية ومنها إلى التصور والخيال، ومن الصور الخيالية الجزئية تنتزع المعاني الكلية. وقد تستخدم هذه المعاني الكلية بدورها في استنباط بعض المعاني الجزئية غير أنها تؤدي مع ذلك إلى نتائج ناقصة أو خاطئة.

وهكذا يمكن القول بأن علم الإنسان علم ناقص في جوهره وليس ذلك شأن العلم الإلهي، فهو برئ من كل حدود النقص التي نجدها في علم الإنسان لذا فمن الضروري أن يستخدم الفلاسفة في رأي ابن رشد طريقة التنزيه حتى يفرقوا بين هذين العلمين، العلم الإلهي والعلم الإنساني[1].

---

(1) الجانب الإلهي في فكر ابن رشد د. المهدي ص 410 - 415.

وقد واجه ابن رشد مشكلة كبرى بشأن العلم الإلهي وهي مشكلة شغلت تفكير الفلاسفة الإسلاميين السابقين عليه ونعني بها مشكلة العلم الكلي، أو الجزئي. لقد سلك ابن رشد في حل هذه المشكلة مسلكا فريدا عندما بين أنها مشكلة مزعومة لأن الفلاسفة السابقين لم يفرقوا تفرقة حاسمة بين العلم الإلهي والعلم الإنساني، أي لم يستخدموا طريقة 'التنزيه' على النحو الذي كان ينبغي عليهم أن يفعلوه. ولما لم يفطنوا إلى ضرورة هذه التفرقة أخذوا يطبقون على العلم الأول بعض أوصاف العلم الثاني، مما زاد المشكلة غموضا.

ويرى ابن رشد أنه لا يصح أن يصرح للجمهور بأن علم الله قديم أو حادث، وإنما ينبغي أن يقال لهم أنه لا سبيل إلى المقارنة بين عالم الغيب وعالم الشهادة. يقول ابن رشد: فإذن الواجب أن تقرر هذه القاعدة على ما وردت ولا يقال أنه يعلم حدوث المحدثات لا بعلم حديث ولا بعلم قديم، وأن هذه بدعة في الإسلام[1].

هكذا ينتهي ابن رشد إلى القول بأن مشكلة العلم الإلهي كما وضعها الفلاسفة والمتكلمون مشكلة أسيء وصفها، إذ كيف يجوز للإنسان أن يتساءل إذا كان علم الله خاصا أم عاما وما إذا كان قديما أم حادثا، ما دام هذا العلم يختلف اختلافا جوهريا عن علم الإنسان لأنه أي العلم الإلهي هو السبب في وجود كل شيء. أما علم الإنسان مسبب عن وجود الأشياء؟ فبأي حق أو منطق نقارن بين علمين بينهما هذا التضاد التام؟[2].

صلة الذات بالصفات:

تلك مشكلة أخرى قست المتكلمين فيما بينهم إلى قسمين متضاديين يخطىء كل منهم الآخر ويكفره، أو يصفه في الأقل بالابتداع والخروج عن الشرع. أما ابن رشد فيرى أن الصفات التي وردت في القرآن على أنها أسماء لله أو صفات ذاته، أو صفات أفعاله، لا يمكن أن توهم تعددا في الذات الإلهية بحال ما. والسبب في ذلك أنها تفضي دائما إلى نفي صنوف النقص، أو تدل على وجود صلة محددة بين الخالق والمخلوق؟ وينتهي ابن رشد من ذلك إلى القول بأنه لا فارق بينهما وبين الذات.

وجملة القول فإن ابن رشد يرى أن كلا من الأشاعرة والمعتزلة لم يصب الحقيقة في هذه المسألة. وليس هناك من يدرك الصفات الإلهية سوى أهل العلم والبرهان، فهؤلاء وحدهم هم الذين يعلمون، كما يقول ابن رشد أن الصفات الإلهية التي تبدو متعددة من وجهة نظر الإنسان ليست كذلك في حقيقة الأمر بالنسبة إلى الله تعالى. وهنا يجد ابن رشد نفسه أمام مشكلة يجب عليه أن يبت بها برأي قاطع. أيجب

---

(1) مناهج الأدلة، ص 161.

(2) الجانب الإلهي في فكر ابن رشد، رسالة دكتوراه إعداد د. مهدي، ص 415.

التصريح بحقيقة الصفات الإلهية العامة، أم الأولى بنا أن نردهم عن البحث في أمرها؟. لم يتردد ابن رشد في الإجابة بالسلب، إذ ينبغي أن يصرف الجمهور عن مثل هذه الشبه وأولى به أن يؤمن بظاهر الشرع يقول ابن رشد: "فإذا الذي ينبغي أن يعلم الجمهور من أمر هذه الصفات هو ما صرح به الشرع فقط، وهو الاعتراف بوجودها دون تفصيل الأمر فيها هذا التفصيل، فإنه لا يمكن أن يحصل عند الجمهور في هذا يقين أصلا"[1].

القضاء والقدر:

لقد اختلف المتكلمون اختلافا ليس باليسير في هذه المسألة، وهي: هل الإنسان مجبر على أفعاله أم هو حر في اختيارها وتنفيذها؟ ويرجع سبب هذا الخلاف إلى أن كلا من الشرع والعقل يرشدنا إلى حجج متعارضة يؤكد بعضها الجبر ويؤكد بعضها الاختيار، فمثلا يبدو الجبر أمرا مقررا في قوله عز وجل: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾[2] ونجد آيات أخرى تؤكد حرية الإنسان في كسب أفعاله، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾[3] وقوله: ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾[4].

أما كيف تتعارض الأدلة العقلية في مسألة الجبر والاختيار فذلك لأن الإنسان له يقول: لو كان المرء هو الذي يخلق أفعاله لكان معنى هذا أن مشيئة الله سبحانه تقف عند حد محدود، أي أنها لا تنصب على نوع معين من الأفعال وذلك مخالف لما أجمع عليه المسلمون من أنه لا خالق إلا الله. لكن إذا قلنا من جانب آخر بأن الإنسان لا يخلق أفعاله، بل تقدر له ويجبر على القيام بها، كان لنا أن نتساءل فنقول: وأذن كيف يعقل أن يكون هذا الإنسان أهلا للتكليف مع أننا نعلم أن الاستطاعة أو القدرة شرط لتكليف العباد؟ وكيف يعقل أيضا أن يكون مجبرا على فعل ثم يعاقب ويثاب عليه؟ وقد كان هذا التعارض في الأدلة الشرعية والعقلية على حد سواء سببا في انقسام المسلمين إلى فريقين هم أهل الجبر والمعتزلة.

يتساءل ابن رشد كيف يمكن التوفيق بين هذين الرأيين المتعارضين؟ يجيب قائلا: أن التناقض الظاهري التي تنطوي عليه الآيات القرآنية لم يوجد عبثا بل لحكمة وعناية إلهية لأنه يوحى إلى العلماء بالحل العقلي لمشكلة القضاء والقدر. فما هو الحل العقلي الذي ارتضاه أبو الوليد؟ يجيب ابن رشد قائلا: إن الله عز وجل وهبنا قوة نستطيع بها فعل أحد المتضادين وهي قوة غير محددة، وهي تلك التي نطلق عليها اسم

---

(1) السابق، ص 387 - 396.

(2) سورة القمر آية 49.

(3) سورة البقرة، آية 286.

(4) سورة الزلزلة، آية 8.

الإرادة وهذه الإرادة مخلوقه لله سبحانه وتعالى في حين أن النتائج التي تؤدي إليها هذه القوة تعتبر نتائج إنسانية بمعنى الكلمة.

ومع هذا فليس لهذه القوة غير المحددة حريتها الكاملة وذلك لأنها تتأثر بالأسباب الخارجية التي وضعها الله في متناول أيدينا، فهذه الأسباب تساعد على تمام أفعالنا أو تحول دون نفاذها، وهي التي تحدد اختيارنا لأحد الحلول المختلفة. بل يرى ابن رشد أنه يمكن القول بأن تلك الأسباب الخارجية تدفعنا في كثير من الأحيان إلى عمل من الأعمال على نحو اضطراري. وهذا ما يحدث في أفعالنا المنعكسة أي في تلك الأفعال التي تتم دون أن تتدخل الإرادة كالهرب من الخطر، أو طبق حدقة العين عند اشتداد الضوء. لكننا متى اخترنا فعلا معينا ونفذناه فإننا نسترد حريتنا كاملة ونصبح مسؤولين عن أفعالنا. ومعنى هذا أن أفعال الإنسان ليست اختيارية تماما ولا جبرية تماما، وإنما هي تجميع بين الاختيار والجبر في آن واحد لأنها تتوقف على عاملين هما إرادتنا والأسباب والعوامل الخارجية.

وهذه العوامل تتبع نظاما عاما مطردا لا يختلف وهذا النظام عام هو ما نسميه في عصرنا الراهن "بالحتمية في الطبيعة" يقول ابن رشد: ولما كانت الأسباب التي من خارج تجري على نظام محدود وترتيب منضود لا تخل في ذلك بحسب ما قدرها بارئها عليه. وكانت إرادتنا وأفعالنا لا تتسم ولا توجد إلا بموافقة الأسباب التي من خارج، فواجب أن تكون أفعالنا تجري على نظام محدود، أعني أنها توجد في أوقات محدودة ومقدار محدود وإنما كان ذلك واجبا لأن أفعالنا تكون مسببة عن تلك الأسباب التي من خارج[1]. فهذه الحتمية ليست حتمية مطلقة صارمة في نظر ابن رشد بل هي حتمية تفسح جانبا للإرادة الإنسانية.

هكذا يتبين لنا بوضوح أنه لا وجود للتناقض بين الاختيار والجبر، أي بين الإرادة الإنسانية والأسباب الخارجية، ذلك أن أفعالنا لا تتم في نظر ابن رشد إلا باجتماع هذين الأمرين معا، وهذا يفسر لنا كيف تجري أفعالنا على سنن مرسومة وكيف تقف عند حدود لا يمكن تجاوزها[2].

ونكتفي بهذا القدر من فلسفة ابن رشد الفيلسوف العقلي المسلم الذي اختلف الناس حوله في القديم وما زالوا يختلفون في تأويل فكره في العصر الحديث.

---

(1) السابق، ص 612 - 622.

(2) الجانب الإلهي في فكر ابن رشد، ص 625 د. محمد حسن المهدي.

المبحث السابع

ابن خلدون وفلسفته

حياته

أولا: اسمه ولقبه وكنيته:

هو أبو زيد عبد الرحمن بن أبي بكر محمد ولي الدين بن خلدون الحضرمي. فاسمه عبد الرحمن، وكنيته أبو زيد، ولقبه ولي الدين وشهرته ابن خلدون.

ولد في تونس عام 1332هـ-732م، وتوفي في القاهرة سنة 1401هـ-808م. وهو من بيت علم وشرف، ينتهي نسبه إلى "وائل بن حجر" الذي كان من كبار الصحابة، وتولى تعليم القرآن، ونشر الإسلام في اليمن[1].

ويظهر أنه قد اكتسب كنية "أبي زيد" من اسم ابنه الأكبر، حسب ما جرى عليه عادة العرب في الكنية. وأما لقب "ولي الدين" فقد لقب به بعد توليه وظيفة القضاء في مصر. وقد اشتهر بابن خلدون نسبة إلى جده التاسع خالد بن عثمان وهو أول من دخل من هذه الأسرة بلاد الأندلس مع الغزاة الفاتحين من العرب، واشتهر فيما بعد باسم "خلدون" وفقا للطريق التي جرى عليها حينئذ أهل الأندلس والمغرب إذ كانوا يضيفون إلى الأعلام، واوا ونونا، للدلالة على تعظيمهم لأصحابها "خلدون" جعلون، زيدون،....، وقد اشتهرت فروع هذه الأسرة في الأندلس والمغرب باسم بني خلدون[2].

وكما يقول بن حيان: أن أعلام بني خلدون لم يزالوا يتقلبون بين رياسة سلطانية، ورياسة علمية، فبعض أجداد ابن خلدون اشترك في حكم أشبلية، وبعضهم تولى الوزارة والقيادة في تونس، وبعضهم آثر العلم والرباط على السيف والخدمة، أما والده أبو بكر محمد فقد كان مقدما في صناعة العربية، بصيرا بالشعر وفنونه، يتحاكم إليه أهل الأدب.

ففي هذه الأسرة التي كانت تتمتع بمكانة عالية في ميداني العلم والسياسة، نشأ عبد الرحمن بن خلدون وفي كنفها ترعرع، حتى ولدت هذه البيئة في نفسه نزعتين قويتين: أحداهما حب الدرس والعلم والثانية حب الجاه والسياسة[3].

---

(1) تاريخ الفلسفة العربية، د. جميل صليبا، ص 543 وقارن: الإحاطة في أخبار غرناطة، للسان الدين بن الخطيب 2/ 497.

(2) عبد الرحمن بن خلدون، د. علي عبد الواحد وافي، ص 13.

(3) تاريخ الفلسفة العربية، ص 543.

وكثيرا ما يضاف إلى اسمه صفة "المالكي" نسبة إلى مذهبه الفقهي، وهو مذهب الإمام مالك بن أنس، وخاصة بعد أن تولى منصب قاضي قضاة المالكية في مصر، وصفة "الحضرمي" نسبة إلى أصله الحضرمي، لأن أسرته ترجع إلى أصل يماني حضرمي.

وكثيرا ما كان يضاف إلى اسمه في الكتب والرسائل المدونة في عصره ومن بعده بعض ألقاب ونعوت أخرى تنبئ عن وظيفته، أو عن مكانته العلمية أو الدينية، ومنها الوزير، والرئيس، والحاجب، والصدر الكبير، والفقيه الجليل، وعلامة الأمة، وإمام الأئمة، وجمال الإسلام والمسلمين[1].

وقد بلغ من اشتهار ابن خلدون كرجل علم، وذيوع صيته كبحاثة له معرفة تامة بالأمور، أنه لفت أنظار السلاطين، وجذب اهتمام الأمراء والحكام، فكانوا يرسلون إليه يستقدمونه لينظموه في عقد مجالسهم، التي كانت في الأزمنة الماضية منتديات علمية[2].

وكثيرا ما كانوا يعهدون إليه بمناصب رفيعة، كان يقبلها حينا ويرفضها أحيانا، وحتى في حالة قبولها كان لا يستمر فيها طويلا، على الرغم مما كان يحقق فيها من نجاح كبير، لنزوعه الشديد إلى التوفر على تحصيل العلم، ومواصلة الدرس والبحث[3].

والحق أن الملوك والسلاطين كانوا يتشوفون إلى حضرته، ويتشرفون بصحبته، في حين كان ابن خلدون كثير العزوف عن مجالسهم، قوي الرغبة عن مناصبهم، لغلبة حنينه إلى العلم، وانشغاله بالدراسة والبحث والمحاضرة والتأليف.

تلك هي شخصية ابن خلدون، التي تفسير سر عظمته العلمية، وانفراده من بين علماء المسلمين عربا وعجما، بابتكار علم جديد في ميدان العلوم الإنسانية، هو علم الاجتماع "الإنساني والعمراني البشري".

إن الباحث الذي يتتبع حياة ابن خلدون، منذ أن بدأ الاشتغال في مناصب الدولة، والعمل مع السلاطين والأمراء، إلى أن انتهت حياته، ويحاول تحديد سلك مهنته له، سوف يجد بوضوح لا لبس فيه، إن الاطلاع والبحث والتدريس على وجه العموم، وطلب العلم على وجه الخصوص، هو الطريق المستقيم الذي أراد أن يسلكه منذ شبابه الباكر، وأنه تمكن من اجتيازه، برغم الصعوبات التي كانت تعترض طريقه، وتنحرف به فترات محدودة عن تنفيذ مخططه في إعداد نفسه الإعداد العلمي الذي قصد إليه[4].

تلك هي شخصية ابن خلدون، شخصية رجل جمع بين نزعتين متضادتين في الظاهر، متحدتين، في الباطن، لقد أعدته جبلته للمغالبة، فصار عالما مشهورا، وفقيها مشهورا، وسياسيا حاذقا، وكانت حياته

---

(1) عبد الرحمن بن خلدون، ص 14.

(2) مؤلفات ابن خلدون، د. عبد الرحمن بدوي ص 291.

(3) التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا، تحقيق وتقديم محمد الطنجي، ص 103، 134.

(4) علم الاجتماع الخلدوني، قواعد المنهج، د. حسن الساعاتي، ص 31.

الشخصية صورة صادقة لحياة عصره، وإذا علمت أن عصره كان عصر تحول وانتقال، لا بل عصر تفكك واضطراب، لم تعجب لاضطراب حياته وتقلب أحواله بتقلب حوادث زمانه،... فقد كانت بلاد المغرب في هذا العصر موطن القلاقل والاضطرابات والانقلابات المتتالية، تغلي فيها الفتن والثورات، وينقطع فيها حبل الأمن والاستقرار[1].

ثانيا: آثار ابن خلدون ومظاهر عظمته

تبدو عبقرية ابن خلدون، ويبدو نبوغه في نواح كثيرة من أهمها ما يلي:

1- أنه المنشأ الأول لعلم الاجتماع.
2- أنه إمام ومجدد في علم التاريخ.
3- أنه إمام ومجدد في فن "الأتوبيوجرافيا" أي ترجمة المؤلف لنفسه.
4- أنه إمام ومجدد في بحوث التربية والتعليم وعلم النفس التربوي والتعليمي.
5- أنه إمام ومجدد في أسلوب الكتابة العربية.
6- أنه راسخ القدم في علوم الحديث "كتب الحديث، مصطلح الحديث، رجال الحديث".
7- أنه راسخ القدم في الفقه المالكي.
8- أنه لم يغادر أي فرع آخر من فروع المعرفة إلا ألم به[2].

أما عن آثار ابن خلدون ومؤلفاته، فهي كثيرة ومتنوعة، منها رسالة في المنطق، وأخرى في الحساب، وتلخيص لبعض كتب ابن رشد، وشرح لقصيدة البردة، وتلخيص لمختصر الإمام فخر الدين الرازي وشرح لرجز لسان الدين بن الخطيب في أصول الفقه.

ولم يصل إلينا شيء من هذه الكتب والرسائل، ويظهر أنها لم تكن معروفة في ذلك العهد، ولا جديرة بالاهتمام، فلم يرد ذكرها في كتب التراجم، ولا في كتاب "التعريف" الذي ضمنه "ابن خلدون" ترجمة حياته. على أن ابن خلدون يتحدث في كتاب "التعريف" عن كتاب آخر في وصف بلاد المغرب ألفه في دمشق، وقدمه إلى "تيمور" وهو يقع في اثني عشرة كراسة صغيرة، لم يصل إلينا منها شيء[3].

وأشهر كتب ابن خلدون التي وصلت إلينا "كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر" الذي أهداه إلى أمير المؤمنين "أبي فارس عبد

---

(1) تاريخ الفلسفة العربية، ص 551.

(2) عبد الرحمن بن خلدون، ص 134.

(3) تاريخ الفلسفة العربية، ص 554.

العزيز بن أبي الحسن المريني، وهو يعد بالرغم من تفاوت فصوله في الجودة والإتقان أهم مصدر لتاريخ عصره. وإذا كانت بعض أجزاء هذا الكتاب لا تخلو من النقص في عرض الحوادث وتفسيرها، فإن أجزاءه الأخرى تضيف إلى علم التاريخ وثائق هامة، أما ما تضمنه هذا الكتاب من تاريخ البربر فيعد أعظم مصدر تاريخي لحياة القبائل العربية والبربرية في القرون الوسطى[1].

وقد ظهرت فضائل ابن خلدون في هذا الكتاب، وأبان فيه عن براعته، حيث لم يكن مطلعا على الأخبار على جليتها، لا سيما أخبار المشرق وهو بين لمن نظر في كلامه[2].

وقد قسم ابن خلدون كتاب "العبر" إلى مقدمة وثلاثة كتب. تكلم في المقدمة عن فضل علم التاريخ، وتحقيق مذاهبه، والإلمام بمغالط المؤرخين. وتكلم في الكتاب الأول عن العمران، وذكر ما يعرض فيه من العوارض الذاتية من الملك، والسلطان، والكسب، والمعاش، والصنائع والعلوم، وما لذلك من العلل والأسباب.

كما تحدث في الكتاب الثاني، عن أخبار العرب وأجيالهم ودولهم منذ مبدأ الخليقة إلى هذا العهد، وفيه الإلمام ببعض من عاصرهم من الأمم المشاهير ودولهم، مثل النبط، والسريانيين، والفرس، وبني إسرائيل، والقبط واليونان، والروم والترك. وتحدث في الكتاب الثالث عن أخبار البربر، وما كان لهم بديار المغرب، خاصة من الملك والدول. وقد أضاف ابن خلدون إلى كتاب "العبر" ما نقص من أخبار ملوك العجم بتلك الديار، ودول الترك فيما ملكوه من الأقطار، فجاء كتابه كما يقول مستوعبا "أخبار الخليقة"[3].

ويعد الكتاب الثالث من كتاب العبر، أهم مرجع للباحثين في تاريخ البربر، وسبب ذلك أن معظم ما جاء في هذا الكتاب لم ينقله ابن خلدون من مراجع مدونة، بل اقتطفه من مشاهداته المباشرة خلال اتصاله بمختلف دول المغرب وقبائله.

وكتاب العبر هذا، يشتمل على سبعة مجلدات، جمعت المقدمة والكتاب الأول منه في مجلد واحد، وهو المعروف في أيامنا هذه باسم "مقدمة ابن خلدون".

ومقدمة ابن خلدون تشتمل على قسمين أساسيين: الأول هو "المقدمة" في فضل علم التاريخ وتحقيق مذاهبه، والإلمام لما يعرض للمؤرخين من المغالط والأوهام، وذكر شيء من أسبابها. والثاني هو "الكتاب الأول، في طبيعة العمران في الخليقة، وما يعرض فيها من البدو، والحضر، والتغلب والكسب والمعاش، والعلوم وغيرها.

---

(1) السابق.

(2) أعلام الفكر الإنساني، ص 1/ 121.

(3) المقدمة، ص 6.

وموضوع المقدمة هو النظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران، وتمييز ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبيعته، وما يكون عارضا لا يعتد به، وما لا يمكن أن يعرض له. فإذا أحطنا بأحوال العمران، وتعمقنا في دراسة ظواهره، وكشفنا عن القوانين التي تخضع لها هذه الظواهر أمكننا إذا روى لنا حادث تاريخي، أن نحكم بقبوله أو تزيفه بحسب مطابقته لأحوال العمران، أو عدم مطابقته لها. وهذا في نظر ابن خلدون أبلغ في التمحيص من تعديل الرواة وتجريحهم[1].

فموضوع مقدمة ابن خلدون إذن مستقل بنفسه، وهو العمران البشري، والاجتماع الإنساني والبحث فيما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال، مثل التوحش والتأنس، والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش، والعلوم، والصنائع. وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال[2].

وقد صرح ابن خلدون بأن هذا العلم الذي اهتدى إليه علم مستحدث الصفة، غريب النزعة، غزير الفائدة، أعثر عليه البحث، وأدى إليه الغوص، وأنه لم يقف على الكلام في منحى هذا العلم لأحد من الخليقة قبله[3].

وقد اعتبر أحد الباحثين[4] الغربيين مقدمة ابن خلدون أعظم إبداع فكري على الإطلاق واعتبر المؤرخون ابن خلدون أسبق في تفكيره من فلاسفة الغرب، كما أن ابن خلدون ينتسب بأسلوبه ومنهجه إلى العصر الحديث أكثر من انتسابه إلى العصور الوسطى، حيث تزايد الاهتمام بمقدمته حاليا فترجمت إلى اللغة اللاتينية والألمانية والإيطالية والإنجليزية والفرنسية واليابانية[5].

وكل من طالع مقدمة ابن خلدون، أعجب بترتيب موضوعاتها، وتسلسل معانيها، ودقة ألفاظها، وسهولة أسلوبها، واعتماد مؤلفها على الحس والتجربة في تعليل مسائلها. فهو كلما ذكر ظاهرة اجتماعية حاول البحث عن أسبابها، وأيد ذلك بالمشاهدات والأمثلة الحسية.

ويدل تفسيره التجريبي للظواهر الاجتماعية على اعتقاده أن المجتمع الإنساني خاضع لنظام طبيعي، وأن لكل حالة من أحواله عوارض ذاتية، أو أسبابا طبيعية، فليست طريقته إذن طريقة عقلية مجردة، وإنما هي طريقة استقرائية تجريبية، تحاول استخراج القوانين العامة من ملاحظة الظواهر الحسية.

---

(1) تاريخ الفلسفة العربية، ص 557.

(2) المقدمة، ص 35 ط: بيروت.

(3) السابق، ص 38.

(4) أعني به أرنولد يوسف توينبي، فيلسوف مثالي انجليزي، من أبرز ممثلي فلسفة التاريخ التأملية ولد سنة 1889م.

(5) موسوعة الفلسفة والفلاسفة، د. عبد المنعم حفظي، ص 14.

نعم إن بعض المسائل التي تناولها بالبحث لم تفسر تفسيرا وضعيا كافيا كمسألة الوحي، والرؤيا، والخوارق، وحقيقة النبوة، والصفات الإلهية، إلا أنه لم يسلك في تفسير هذه الظواهر منهجا نظريا، إلا لاعتقاده أن الإنسان لا يستطيع بطبيعة فكره أن يدرك الحقائق الإيمانية دون الاستناد إلى الخبر من الواضع الشرعي، فموضوع الدين عنده معرفة الحقائق التي أوحى بها الله تعالى، أما موضوع العلم فهو معرفة الحقائق التي يستطيع الإنسان أن يحصلها بعقله الطبيعي، دون معونة خارجية، وعلم العمران كغيره من العلوم الحكمية، يدخل في عداد الأمور التي يستطيع الإنسان أن يدركها بطبيعة فكره[1].

وهذه الملاحظة الأخيرة وحدها كافية لإبراز الفرق بين طريقة ابن خلدون وطريقة من تقدمه من فلاسفة العرب في دراسة الاجتماع الإنساني. "فالفارابي" ينسج من مدينته الفاضلة على منوال أفلاطون، فيتصور مجتمعا مثاليا لا مجتمعا حقيقيا، "وابن سينا" يعتقد أن في وسع الفيلسوف أن يصلح المجتمع، وأن يحقق الخير والتقدم بما يسنه من الشرائع العادلة.

أما "ابن خلدون" فإنه يبحث في ظواهر المجتمع، كما هي عليه في الواقع، لا كما يجب أن تكون، ولا أثر في كلامه للأحكام الإنشائية، ولا للمثل العليا التي يجب تحقيقها في التنظيم الاجتماعي والسياسي. أنه "فيلسوف وضعي" أو قل إذا شئت إنه فيلسوف واقعي أو وجودي، يعتقد أن الحياة الاقتصادية وإمكانات البشر العقلية، وحياة الدول ومؤسساتها خاضعة للتطور، وأن هذا التطور مقيد بأسباب طبيعية. وهو يثبت ذلك كله ببراهين مستمدة من الواقع، ويعلله بالمشاهدات والأمثلة الحسية، فكأن للمجتمع الإنساني نظاما طبيعيا، لا أثر للأفراد في تغيير مجراه، وكأن البيئة والتربية كافيتان لتعليل منازع الأفراد واتجاهاتهم.

وبهذا يتضح لنا أن ابن خلدون يتصف بالكثير من الأصالة، وأنه قد تميز على جميع من سبقه من العلماء "بوضع أسس علم جديد" أطلق عليه اسم علم العمران البشري أو الاجتماع الإنساني.

ومن الكتب التي تركها ابن خلدون كذلك، كتاب "التعريف بابن خلدون ورحلته شرقا وغربا"، ويعد ابن خلدون أول باحث عربي يكتب عن نفسه ترجمة رائعة مستفيضة، يتحدث فيها عن تفاصيل ما جرى له، وما أحاط به من حوادث، هذا ولا يقتصر ابن خلدون في كتابه "التعريف" على تاريخ حياته، بل يذكر كذلك ما يتصل بهذا التاريخ من وثائق وخطب وقصائد[2].

---

(1) الفلسفة العربية، ص 559. وأيضا: عبد الرحمن ابن خلدون، ص 146.

(2) المقدمة 1/ 153.

فلسفة ابن خلدون

أولا: قواعد المنهج في علم الاجتماع الخلدوني

تتجلى عظمة ابن خلدون في أنه كان يعرف معرفة أكيدة أنه قد ابتدع بين العلوم علما جديدا لم يسبقه إليه أحد، وأنه حدد لهذا العلم موضوعه، ومسائله، إذ يقول: "وكأن هذا العلم مستقل بنفسه، فإنه ذو موضوع، وهو العمران البشري، والاجتماع الإنساني، وذو مسائل وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته، واحدة بعد أخرى. وهذا شأن كل علم من العلوم، وضعيا كان أو عقليا"[1].

ويقول ابن خلدون في موضع آخر: "وكأنه علم مستنبط النشأة، ولعمري، لم أقف على الكلام في منحاه لأحد من الخليقة"[2]. حقا إن ابن خلدون في هذه العبارة لا يؤكد يقينه فحسب بأنه أنشأ علما مبتكرا، بل يقرر أيضا إحاطته بشتى العلوم حتى إنه يصرح بعدم عثوره على شيء في بابه لأحد ممن سبقه من الحكماء، أي الفلاسفة، فهو وحده الحكيم الذي على حد قوله، ألهمه الله إلى ذلك إلهاماً.

وتتجلى عبقرية ابن خلدون كذلك في أنه لم ينشئ علم الاجتماع الإنساني والعمران البشري فحسب، بل إنه قد وضع أيضا لهذا العلم قواعد منهج أصيلة، وكان يفعل ذلك بحس منطقي شديد الإرهاف، وعقلية علمية جبارة.

وابن خلدون بعد أن يؤكد ابتكاره لعلم الاجتماع، يجد لزاما عليه كعالم مبتدع، أن يوضح طريق هذا العلم ومنهاجه، وفي هذا يقول: "وبعد أن استوفيت علاجه، وأنرت مشكاته للمستبصرين، وأذكيت سراجه، وأوضحت بين العلوم طريقه ومنهاجه"[3].

وقواعد المنهج، من مستلزمات العلم الأساسية، فهي شروط لا بد من توافرها في الإنتاج العلمي، إذا أريد له الأصالة والسلامة، وقد فصلها ابن خلدون تفصيلا، وشرحها وبين دقائقها وأسرارها، ولم يكن في شرحه فيلسوفا فحسب، بل معلما بارعا، يجيد الشرح والتفسير.

وربما لا نكون بعيدين عن الصواب إذا قلنا، إن ابن خلدون قد توصل إلى علمه الاجتماعي الجديد، متأثرا إلى حد ما بتدبره الاجتماعي للقرآن من جهة، وباهتدائه بمناهج علم الحديث، وأصول الفقه، من جهة أخرى، وبناء على ذلك يمكن أن نقرر، أن علم الاجتماع الخلدوني هو نتاج التفكير المنطقي الإسلامي، لذا ينشد التوصل إلى اليقين. ذلك لأن ابن خلدون في إنشاء علمه الجديد وصياغة موضوعه وبيان مسائله، والكشف عن أسباب ما يحدث فيها من تغييرات، قد سار على هدى المنهج التجريبي الذي

---

(1) السابق، ص 38.

(2) نفسه.

(3) المقدمة، ص 7.

يعبر عن روح الإسلام. وهو منهج يقوم على التجربة، وتنظمه قوانين الاستقراء، وكان المسلمون، وبخاصة المعتزلة والأشاعرة، قد وضعوه وفصلوه قبل مولد ابن خلدون[1].

وفي رأينا أن للمنهج الذي استخدمه ابن خلدون، وكشف به علمه الاجتماعي، ست قواعد أساسية هي: الشك والتمحيص، والتشخيص المادي، وتحكيم أصول العادة، وطبيعة العمران، والقياس بالشاهد وبالغائب، والسبر والتقسيم، والتعميم الحذر[2].

القاعدة الأولى: الشك والتمحيص

لقد ورث ابن خلدون ميراثا من الشك العقلي، خلفه له اثنان من كبار أئمة الفقه الإسلامي، وهما أبو حامد الغزالي، وشيخ الإسلام ابن تيمية. فأما الغزالي فقد شك في قدرة العقل على الإدراك الحق، إذ أن الإدراك العقلي في نظره معرض للخطأ كالإدراك الحسي تماما. وأما ابن تيمية فقد شك في صحة الكليات العقلية العامة، التي كان المناطقة قبله يجعلونها مقدمات لأقيستهم المنطقية، ويعتمدون عليها اعتمادا لا يقبل الجدل. هذا فضلا عما ورثه ابن خلدون أيضا في مجال علم الحديث، من طرق التثبت من صحة ما يروى عنه.

وهذا يفسر السبب في أن ابن خلدون لم يكن شكاكا فحسب، بل كان باحثا مدققا، وناقدا محققا. ولكنه بدلا من أن يستخدم شكه المنطقي في علم الفقه وعلم الكلام كما فعل الأصوليون قبله، استعان به في إثبات موضوع علمه الاجتماعي الجديد، وهو علم الاجتماع الإنساني والعمران البشري[3].

وقاعدة "الشك والتمحيص" التي ذكرها ابن خلدون في مقدمته، لا تزال تكون عنصرا أساسيا في قواعد المنهج الاجتماعي الحديث. تلك القواعد التي يحرص الأساتذة على شرحها لطلاب الجامعات الذين يريدون التوفر على البحث العلمي. فتشكيكهم في البيانات، أو الحقائق التي يحاولون الحصول عليها بشتى الطرق والوسائل، يحفزهم على تحري الثقة والإمعان في التقصي إلى أصدق ما يمكن الوصول إليه من هذه البيانات أو الحقائق، سواء كانت تتعلق بالماضي أو الحاضر، أما دواعي التشكيك فهي في جملتها تنحصر أيضا فيما ذكره ابن خلدون في مقدمته، وبخاصة فيما يتعلق بالتشيعات للآراء والمذاهب، والثقة بالناقلين، والذهول عن المقاصد، والجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع، والجهل بطبائع الأحوال في العمران.

---

(1) علم الاجتماع الخلدوني، ص 85. وقارن المنهج الوضعي عند الغزالي، د. حسن الساعاتي، أعمال مهرجان الغزالي ص 433 - 448.

(2) علم الاجتماع الخلدوني، ص 85.

(3) السابق، ص 99.

وهذه القاعدة عند ابن خلدون، تذكرنا بطريقة "الشك المنهجي" عند "ديكارت"، الذي آل على نفسه، حينما أخذ على عاتقه مهمة وضع أسس العلم، أن يشك في صدق جميع الآراء التي سبق أن تلقاها عن الآخرين، ذلك لأنه أصر على استخدام المعاني الكلية التي أمكن الوصول إليها بطريقة علمية[1].

القاعدة الثانية: التشخيص المادي:

والتشخيص المادي عند ابن خلدون، يقتضي النظر إلى الحقائق الاجتماعية، ومحاولة الكشف عما يعرض لها لذاتها ووفق طبيعتها. وهو يرى أن الإنسان يستطيع التدريب على ذلك، حتى يعتاد النظرة الواقعية إلى الحياة الاجتماعية. وقد بين ذلك بوضوح في معرض تناوله تعلم الإنسان شتى العلوم فقال: "... ثم إن فكره ونظره يتوجه إلى واحد واحد من الحقائق، وينظر ما يعرض له لذاته، واحدا بعد آخر، ويتمرن على ذلك حتى يصير إلحاق العوارض بتلك الحقيقة ملكة له، فيكون حينئذ علمه بما يعرض لتلك الحقيقة علما مخصوصا، وتتشوف نفوس أهل الجيل الناشئ إلى تحصيل ذلك، فيفزعون إلى أهل معرفته"[2].

ولا شك في أن الذي يتدبر قول ابن خلدون هذا، يجد أنه يصف طريقته في الكشف عن عمله الاجتماعي وأسلوبه في النظر إلى العمران على أنه مجموعة الحقائق، وأن لكل حقيقة من هذه الحقائق عوارض تلحق بها لذاتها، أي لكونها حقيقة اجتماعية، كالعصبية، أو التقليد، أو سكنى البادية، أو الحياة في الحاضرة وذلك على سبيل المثال لا الحصر، ولا بد أن نؤكد هنا سبق ابن خلدون في تسمية الظواهر الاجتماعية "حقائق" وفي أن دراسة كل ما يعرض لكل حقيقة من هذه الحقائق تكون علماً مخصوصاً[3].

وفكرة "التشخيص المادي" لظواهر الاجتماع الإنساني، والعمران البشري، لا ترتبط بفكرة "الوضعية" عند "كونت" فحسب، بل إنها ترتبط كذلك بفكرة "الموضوعية" عند "إميل دور كايم"، الذي يعد الرائد الثاني لعلم الاجتماع في الغرب. وربما كان ارتباط "التشخيص المادي" بالموضوعية أشد وأقوى، ويقصد بالموضوعية في العلم الاجتماعي، قدرة الباحث على ملاحظة الظواهر الاجتماعية على ما هي عليه في الواقع[4].

القاعدة الثالثة: تحكيم أصول العادة وطبيعة العمران:

ربما كانت القاعدة المنهجية التي كانت مفتاح الباب المؤدي إلى علم العمران البشري الذي وضعه ابن خلدون، هي "تحكيم أصول العادة وطبيعة العمران" لمعرفة الغث من السمين من الروايات والأخبار.

---

(1) قواعد المنهج في علم الاجتماع، إميل دور كايم، ص 97.

(2) المقدمة، ص 430.

(3) علم الاجتماعي الخلدوني، ص104.

(4) السابق، ص101.

ذلك لأن الحقائق التي يجمعها الباحث عن مختلف نواحي الاجتماع الإنساني، إذا اعتمد فيها على مجرد جمع الوفير منها، ولم تحكم أصول العادة، وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني، فإنه يعرض لأخطاء تهدم بحثه من أساسه.

ولذلك يرى ابن خلدون أن الباحث يحتاج إلى العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات، واختلاف الأمم والبقاع والإعصار في السير والأخلاق والنحل والمذاهب وسائر الأحوال، والإحاطة بالحاضر من ذلك، ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق، أو بون ما بينهما من الخلاف، وتعليل المتفق منها والمختلف، والقيام على أصول الدولة والمال، ومبادئ ظهورها، وأسباب حدوثها، ودواعي كونها، وأحوال القائمين بها وأخبارهم، حتى يكون مستوعباً لأسباب كل حادث، واقفا على أصول كل خبر، وحينئذ يعرض خبر المنقول على ما عنده من القواعد والأصول، فإن وافقها وجرى على مقتضاها كان صحيحاً، وإلا زيفة واستغنى عنه[1].

وهكذا يشير ابن خلدون في أكثر من موضع في مقدمته إلى القواعد والأصول، التي لا بد من رد الأخبار والروايات إليها، وكذلك كل المعطيات التي يستطيع الباحث الحصول عليها، ليتبين له الحقيقي منها من الزائف. ولذلك جعل تحكيم أصول العادة والأحوال في العمران من أهم قواعد المنهج العلمي التي بلورها واعتمد عليها في بحوثه التي هدته إلى وضع علمه الاجتماعي.

والعادة الاجتماعية، قد تأخذ شكل العرف، أو التقليد، أو السنة، أو القانون، أو البدعة والسنة التي يؤكدها عدة مرات في بحوثه في المقدمة، ويستشهد بها في سياق البرهنة على قوانينه الاجتماعية في العمران البشري، هي سنة التغير أو التبديل، أو التحول الاجتماعي من حال إلى حال أخرى.

القاعدة الرابعة: القياس بالشاهد وبالغائب:

القياس في اللغة، تقدير الشيء بغيره. والقياس استدلال في صميمه الكشف عن الأسباب أي الربط بين العلل والمعلولات. والمبدأ الذي يستند إليه القياس، هو المبدأ القائل بأن ما يصدق على الجنس يصدق على النوع، وعلى جميع أفراده[2].

وقد استخدم علماء المسلمين القياس للاستدلال في بحوثهم. فعلماء أصول الدين قد استخدموه للاستدلال به في العقليات، ليصوروا به حججهم. وعلماء أصول الفقه، توسلوا به في الشرعيات يستنبطوا به أحكامهم. ويرجع الأصوليون القياس إلى نوع من الاستقراء العلمي الدقيق القائم على قانونين هما "العلية" وقانون "الإطراد في وقوع الحوادث". ويتلخص قانون "العلية" في أن لكل معلول علة، أي أن الحكم في

---

(1) المقدمة، ص28.

(2) المنطق، د. جميل صليبا، ص39.

الأصل قد ثبت لعلة كذا. أما قانون "الاطراد في وقوع الحوادث" فيفسر بأن العلة الواحدة إذا وجدت تحت ظروف متشابهة أنتجت معلولاً متشابهاً، أي القطع بأن علة الأصل موجودة في الفرع، فإذا ما وجدت أنتجت المعلول نفسه. وعلى هذا الأساس يمكن القول بأن هناك نظاماً في الأشياء واطراداً في وقوع الحوادث. ويمكن أن نستنتج من ذلك أن حوادث الطبيعة مطردة، أو أن الكون محكوم بقوانين عامة، أو أن السبب الواحد يحدث تحت ظروف متماثلة النتيجة نفسها.

ويتكون القياس من أربعة أركان هي الأصل والفرع والعلة والحكم. أما الأصل فهو ما تفرع عليه غيره، أو ما عرف بنفسه، أو ما بنى عليه غيره. وأما الفرع فهو عكس الأصل، أي أنه ما تفرع على غيره. وأما العلة فهو الوصف الجامع بين الأصل والفرع. وأما الحكم فهو ثمرة القياس، أو نتيجته، والمراد به ما ثبت للفرع بعد ثبوت ثبوته للأصل[1].

ولقد استخدم ابن خلدون القياس قاعدة رابعة من قواعد منهجه للاستدلال على صحة آرائه الاجتماعية، والبرهنة على قوانينه العمرانية التي كونت الدعائم الأساسية لعلمه الاجتماعي الذي استحدثه.

ولم يكن استخدام ابن خلدون إياه أو التوصل به في الشرعيات، كما فعل الأصوليون من علماء الكلام وعلماء الفقه، وإنما كان يستعين به في بسط حججه الاجتماعية، وإقامة براهينه للقوانين التي استقرأها بالنظر في العمران البشري والاجتماع الإنساني، ويدعم ذلك الرأي الذي سبق لنا ذكره، وهو أن ابن خلدون كان متكلما وفقيهاً اجتماعياً، جعل من المجتمع موضوعاً لكلامه وميدانا لفقهه وإصدار أحكامه، وأن علم الاجتماع الذي ابتكره هو نتاج المنطق الإسلامي الذي ينشد للتوصل إلى اليقين.

القاعدة الخامسة: السبر والتقسيم:

ربما كان السير والتقسيم أصل قاعدة من قواعد المنهج التي أرسى عليها ابن خلدون علمه الجديد، ذلك لأنهما عمليتان عقليتان أساسيتان للبرهان بوصفهما مسلكين أو دليلين لإثبات العلة. وهاتان العمليتان، هما محور عملية الفكر الكبرى عند ابن خلدون، تلك العملية التي تشتمل على عمليات عقلية صغرى هي النظر، والتأمل والتفطن، والاعتبار والغوص.

ووفق ترتيب العمليات الفكرية التي تجري في الذهن والتي تشتمل عليها عملية الاستبطان الاجتماعي الكبرى، تأتي عمليتا "السبر والتقسيم" اللتان تكونان أهم قاعدة منهجية عند ابن خلدون، وقد اعتمد عليها ابن خلدون اعتماداً كبيراً في الوصول إلى العلل الحقيقية للظواهر. إنه في نظرنا قد انفرد بالفهم السليم لهاتين العمليتين اللتين يرد توضيحهما في كتب المنطق على أساس أن "السبر" هو حصر الأوصاف التي

---

(1) مناهج البحث عند مفكري الإسلام، د. علي سامي النشار، ص84-85.

توجد في الأصل، والتي تصلح للعلية في بادئ الرأي. وأن "التقسيم" هو إبطال ما لا يصلح منها فيتعين الباقي للعلية[1].

ذلك أنه تفطن إلى أن "السبر" عملية عقلية تأتي قبل التقسيم. "فالسبر" هو حصر الفكر في البحث في المعلومات الحاضرة في الذهن عن أقسام العلة أو الأوصاف التي تصلح للعلية والتقاطها، و"التقسيم" هو تصنيف هذه الأقسام، أو الأوصاف وإبطالها واحداً واحدا إلى أن يبقى قسم هو الوحيد الذي تنحصر فيه العلة، أو وصف هو الفريد الذي يصلح للعلة.

القاعدة السادسة: التعميم الحذر:

لما كان ابن خلدون قد اعتمد اعتماداً أساسياً على استقراء أحداث التاريخ ذواتا أو أفعالاً، وعلى الاستقراء من ملاحظاته، للتوصل إلى قوانينه وأحكامه ونظرياته ومبادئه في العمران البشري وصياغتها فإنه قد وجد لزاما عليه كعالم متنبه إلى عملية الاستقراء الناقص من جهة، وطبائع الاجتماع الإنساني والعمران البشري من جهة أخرى، أن يتحفظ عند التعميم، لأن نتائج الاستقراء الناقص أو الموسع وبخاصة في محيط التجمعات البشرية المتفاعلة، غير يقينية، وإن كانت قريبة من اليقين، إذا كان ذلك مبنياً على تكرار أحداث التاريخ المتشابهة وإفضائها إلى نتائج متشابهة، ولذلك كان يحتاط عند صياغة قوانينه ومبادئه وأحكامه ونظرياته، فيستخدم كلمات "في الغالب" و"من الغالب" و"غالباً" و"في الأكثر" و"في النادر الأقل"، و"قد" الاحتمالية، و"ربما" و"إلا في الأقل". ويظهر ذلك بوضوح في بعض عناوين فصول مقدمته، وفي سياق شرحه لآرائه، وصياغة قوانينه والبرهنة عليها.

والأمر اللافت للنظر، هو أن كثيراً ممن تناولوا مبادئ ابن خلدون ونظرياته الاجتماعية بالتحليل والنقد، لم يفطنوا إلى هذه القاعدة المنهجية البارزة في مقدمته. تلك القاعدة التي التزمها ابن خلدون في صياغة بعض نظرياته، وتفسير عدد غير قليل من قوانينه في الاجتماع الإنساني والعمران البشري. لأنه كان على علم بطبيعة العمران، وعلى بينة من الأحوال في الاجتماع الإنساني.

وقد جعله ذلك يوقن بأن التعميم المطلق فيما يتعلق بالحوادث الاجتماعية الخاصة بالبشر في تجمعاتهم، أمر غير واقعي. فإن كان قانون الاحتمال نشطا في العلوم الطبيعية المادية العناصر، فإنه أعظم نشاطاً في العلوم الطبيعية البشرية العناصر، وفي مقدمتها علم الاجتماع. وهو باعتباره علماً لا بد أن يضع علماؤه حساب الاحتمال في اعتبارهم، وإذا كانت حوادث الطبيعة كثيرة التعقيد والاشتباك، فإن الحوادث الاجتماعية أشد تعقيداً وأعظم اشتباكاً، وبخاصة في العمران الحضري الكامل[2].

---

(1) السابق، ص92-93. وأيضاً: علم الاجتماع الخلدوني، ص201-202.

(2) علم الاجتماع الخلدوني، ص221.

يتبين من ذلك، أن ابن خلدون، قد أقام صرح علمه الاجتماعي، الذي نشأه بين العلوم علماً جديداً مبتكراً، على مجموعات مترابطة من المبادئ، والفروض، والقوانين، والنظريات الاجتماعية التي استطاع أن يستقرئها من الاجتماع الإنساني والعمران البشري.

منهج ابن خلدون في البحث

اعتمد ابن خلدون في بحوثه على ملاحظة ظواهر الاجتماع في الشعوب التي أتيح له الاحتكاك بها والحياة بين أهلها، وعلى تعقب هذه الظواهر في تاريخ هذه الشعوب نفسها في العصور السابقة لعصره، وتعقب أشباهها ونظائرها في تاريخ شعوب أخرى لم يتح له الاحتكاك بها ولا الحياة بين أهلها، والموازنة بين هذه الظواهر جميعاً، والتأمل في مختلف شئونها للوقوف على طبائعها، وعناصرها الذاتية وصفاتها العرضية، وما تؤديه من وظائف في حياة الأفراد والجماعات، والعلاقات التي تربطها بعضها ببعض، والعلاقات التي تربطها بما عداها من الظواهر الكونية، وعوامل تطورها واختلافها باختلاف الأمم والعصور، ثم الانتهاء من هذه الأمور جميعاً إلى استخلاص ما تخضع له هذه الظواهر في مختلف شئونها من قوانين.

فهو في بحثه للظواهر الاجتماعية يجتاز مرحلتين: تتمثل أولاهما في ملاحظات حسية وتاريخية لظواهر الاجتماع، أو بعبارة أخرى تتمثل في جمع المواد الأولية لموضوع بحثه من المشاهدات ومن بطون التاريخ، وتتمثل الأخرى في عمليات عقلية يجريها على هذه المواد الأولية، ويصل بفضلها إلى الغرض الذي قصد إليه من هذا العلم، وهو الكشف عما يحكم الظواهر الاجتماعية من قوانين[1].

هذا هو قوام منهج ابن خلدون في بحثه. وهو قوام المنهج الذي لا يزال إلى الوقت الحاضر عمدة الباحثين في علم الاجتماع.

ابن خلدون هو المنشئ الأول لعلم الاجتماع

هذا، ولما كانت دراسة ابن خلدون للظواهر الاجتماعية في مقدمته، تتفق كل الاتفاق في موضوعها وأغراضها والأسس القائمة عليها ومناهجها في البحث مع ما نسميه الآن 'علم الاجتماع'، ولما كنا لم نعثر على بحث سابق لابن خلدون تتوافر فيه هذه الصفات، ففي إمكاننا إذن أن نقطع بأن ابن خلدون هو المنشئ الأول لعلم الاجتماع.

فليس الفضل في إنشاء علم الاجتماع يرجع إذن إلى 'فيكو' – 1668–1744م – كما يزعم الإيطاليون، ولا إلى 'كتليه' – 1796–1874م – كما يدعي البلجيكيون، ولا إلى 'أوجست كونت' – 1798–

---

(1) عبد الرحمن بن خلدون، من أعلام العرب، ص169–170.

1857م – كما يقول الفرنسيون، وإنما يرجع إلى مفكر عربي، ظهر قبل هؤلاء جميعاً بنحو أربعة قرون، فأقام هذا العلم على دعائم سليمة، وسار فيه على صراط واضح مستقيم، واستوعب جميع مسائله، ووصل في تنظيم دراساته، وكشف حقائقه إلى شأن رفيع لم يصل إلى مثله واحد من هؤلاء، ذلكم هو العلامة عبد الرحمن أبو زيد ولي الدين ابن خلدون الحضرمي"[1].

ولسنا وحدنا الذين نقرر هذا الرأي، بل يقرنا عليه كثير من المنصفين من علماء الاجتماع المحدثين. ومن هؤلاء العلامة "لودفيج جمبلونفتش" الذي يقول بعد أن حلل كثيراً من نظريات ابن خلدون: "لقد أردنا أن ندلل على أنه قبل "أوجست كونت"، بل قبل "فيكو" الذي أراد الإيطاليون أن يجعلوا منه أول عالم أوروبي في علم الاجتماع، جاء مسلم تقي فدرس الظواهر الاجتماعية بعقل متزن، وأتى في هذا الموضوع بآراء عميقة، وما كتبه هو ما نسميه اليوم علم الاجتماع".

ومنهم كذلك العلامة "سميث" الذي يقول في كتابه الذي أصدره سنة 1930م عن ابن خلدون: عالم الاجتماع، والمؤرخ، والفيلسوف" إن ابن خلدون قد تقدم في علم الاجتماع إلى حدود لم يصل إليها "كونت" نفسه في النصف الأول من القرن التاسع عشر، وأن المفكرين الذين وضعوا أسس علم الاجتماع من جديد، لو كانوا قد اطلعوا على مقدمة ابن خلدون فاستعانوا بالحقائق التي كان قد اكتشفها، والمناهج التي أحدثها في الدراسة، ذلك العبقري العربي قبلهم بمدة طويلة لاستطاعوا أن يتقدموا بهذا العلم الجديد بسرعة أعظم كثيراً مما تقدموا به"[2].

موقف ابن خلدون من العقل

يدل منهج ابن خلدون في البحث على أنه يتبع طريقة الاستقراء تارة، وطريقة الاستنتاج أخرى، فهو يتبع طريقة الاستقراء عند ملاحظة ظواهر العمران للكشف عن طبائعه المختلفة، وهو يتبع طريقة الاستنتاج عند تطبيق القواعد الكلية في الحوادث الجزئية. وسواء سلك الطريقة الأولى، أم الطريقة الثانية، فهو في استقرائه واستنتاجه، وفي تحليله وتركيبه، ونقده، مؤمن بقدرة العقل البشري على إدراك الحقائق المتصلة بالحس والتجربة، معتقد أن الظواهر الطبيعية قوانين خاصة تضبطها، وأن لأحوال العمران أسباباً تفسر حدوثها. مثال ذلك قوله: "أن العلوم العقلية طبيعة للإنسان من حيث هو ذو فكر"[3]. وقوله: "أن العلوم والصنائع إنما تنشأ عن هذا الفكر الذي يتوجه إلى واحدة واحدة من الحقائق"[4].

---

(1) السابق، ص206.

(2) المصدر السابق، ص207-208.

(3) المقدمة، ص478.

(4) السابق، ص430.

فهذه الأقوال وغيرها تدل على أن ابن خلدون يعتقد أن في الطبيعة نظاما، وأن الإنسان من حيث هو ذو فكر قادر على التوجه إلى هذا النظام، للكشف عن أسبابه وقوانينه.

والعقل في نظر ابن خلدون يستطيع أن يدرك حقائق العلوم والصنائع، وأن يستنبط الفروع من الأصول، وأن يجرد الكليات من الجزئيات، إلا أنه لا يستطيع أن يجاوز الطور الذي خلق له، لأن العقل في نظره ميزان تستطيع أن تزن به أمور الحس والتجربة، ولا تستطيع أن تزن به أمور التوحيد، والآخرة، وحقيقة النبوة، وحقائق الصفات الإلهية، فإن هذه الأمور خارجة عن طوره[1].

فإذا صح أن هناك أموراً تجاوز في الارتقاء نطاق العقل البشري، خرجت عن أن تكون مدركة لنا. فلا غرو إذا ضل العقل في بيداء الوهم، وحار وانقطع عن النظر فيها، غير أن ابن خلدون لا يشك بسبب ذلك في قيمة العقل. بل يقول: ليس ذلك بقادح في العقل وإدراكه، بل العقل ميزان صحيح فأحكامه يقينية لا كذب فيها، غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة، وحقيقة النبوة، وحقائق الصفات الإلهية، وكل ما وراء طوره، فإن ذلك طمع في محال، ومثال ذلك، مثال رجل رأى الميزان الذي يوزن به الذهب، فطمع أن يزن به الجبال، هذا لا يدل على أن الميزان في أحكامه غير صادق، لكن للعقل حداً يقف عنده، ولا يتعدى طوره، حتى يكون له أن يحيط بالله وبصفاته، فإنه ذرة من ذرات الوجود الحاصل منه[2].

ومعنى ذلك كله، أن ابن خلدون يجعل العقل ميزانا صادقا في أمور الحس والتجربة، ولن يحدد نطاقه ويجعله عاجزاً عن إدراك الحقائق الإلهية بنفسه. فموقف ابن خلدون إزاء العقل، قريب إذن من موقف الإمام الغزالي، وهو وإن اعتمد على العقل في استنباط الفروع من الأصول في الأمور الدينية، إلا أنه لا يعتمد عليه وحده في إدراك الأصول نفسها.

وقد رد ابن خلدون على الفلاسفة الذين يزعمون أن العقل قادر على الإحاطة بكل شيء إذ يقول: أن قوماً من عقلاء النوع الإنساني، زعموا أن الوجود كله، الحسي منه وما وراء الحسي، تدرك ذاته وأحواله بأسبابها وعللها بالأنظار الفكرية، والأقيسة العقلية، وأن تصحيح العقائد الإيمانية من قبل النظر لا من جهة السمع. إن هذا الرأي الذي ذهبوا إليه باطل بجميع وجوهه. لأن العقل البشري قاصر عن إدراك ما يقع وراء الحس، ولأن ما لا مادة له لا يمكن البرهان عليه[3].

وقد رد ابن خلدون على علماء الكلام، الذين يحاولون إثبات العقائد الإيمانية بالحجج العقلية، بعد فرضها صحيحة من الشرع. فقال: لقد كان علم الكلام ضرورياً للرد على الملحدة والدفاع عن الدين،

---

(1) تاريخ الفلسفة العربية، ص628.

(2) المقدمة، ص460.

(3) السابق، ص516-517.

ولكن الأئمة من أهل السنة قد كفونا شأن هؤلاء الملحدين فيما كتبوا ودونوا...، فما حاجتنا إذن إلى علم الكلام[1].

موقف ابن خلدون إزاء الفلسفة

لا بد في تحديد موقف ابن خلدون إزاء الفلسفة من البدء بتعريف معناها. فإذا كان المقصود بها تلك التي تجدها عند "أفلاطون" و "أرسطو" و "الفارابي" و "ابن سينا" و "ابن رشد" وغيرهم، فإن موقف ابن خلدون إزاءها موقف سلبي. وإذا كان المقصود بها تلك التي نعرفها بقولنا: "إنها النظر في الوجود لتفسيره وتحديد مكان الإنسان فيه" كان موقف ابن خلدون إزاءها إيجابياً.

ونحن لا نملك في ضوء هذا التعريف الثاني للفلسفة إلا أن نقول: إن ابن خلدون كان فيلسوفاً من الطراز الأول، ولو لم يكن لابن خلدون من الأصالة إلا نظرته العامة إلى الكون والمجتمع، وكشفه عن علم جديد أطلق عليه اسم علم "العمران" لكفى بذلك دليلاً على تفلسفه.

أما "الفلسفة المشائية"، فقد أصدر ابن خلدون حكمه عليها بالرفض حيث يقول: "فهذا العلم كما رأيته غير واف بمقاصدهم التي حوموا عليها، مع ما فيه من مخالفة الشرائع وظواهرها، وليس له فيما علمنا إلا ثمرة واحدة، وهي شحذ الذهن في ترتيب الأدلة والحجاج لتحصيل ملكة الجودة والصواب في البراهين. وذلك أن نظم المقاييس وتركيبها على وجه الإحكام والإتقان، هو كما شرطوه في صناعتهم المنطقية، وقولهم بذلك في علومهم الطبيعية. وهم كثيراً ما يستعملونها في علومهم الحكمية من الطبيعيات، فيستولي الناظر فيها بكثرة استعمال البراهين بشروطها على ملكة الإتقان، والصواب في الحجاج والاستدلالات. هذه هي ثمرة هذه الصناعات مع الاطلاع على مذاهب أهل العلم وآرائهم، ومضارها ما علمت. فليكن الناظر فيها متحرزاً جهده من معاطبها، وليكن نظر من ينظر فيها بعد الامتلاء من الشرعيات، والاطلاع على التفسير والفقه، ولا يكبن أحد عليها وهو خلو من الملة، فقل أن يسلم لذلك من معاطبها"[2].

ولعل ابن خلدون لم يحاول إبطال فلسفة المشائيين إلا لاعتقاده أنها مخالفة للدين، فقد قال: "إن هذه العلوم عارضة في العمران، كثيرة في المدن، وضررها في الدين كثير، فوجب أن يصدع بشأنها، ويكشف عن المعتقد الحق فيها"[3]. فهذا الكلام من ابن خلدون تجاه الفلسفة، يدل على أن موقفه من العلوم الفلسفية شبيه بموقف الغزالي، فهو لم يذم الفلسفة إلا لخوفه من تأثيرها في إضعاف العقيدة الدينية، إلا أنه كان أرحم بالفلاسفة من الإمام الغزالي.

---

(1) تاريخ الفلسفة العربية، ص630.

(2) المقدمة، ص519.

(3) السابق، ص514.

إن الفلسفة التي أراد ابن خلدون إبطالها، ليست سوى الفلسفة المشائية، التي نقلت عن اليونانية، وأمر الخلفاء العباسيون بترجمتها من اللغة اليونانية، وعكف الفلاسفة الإسلاميون على شرحها وتلخيصها، وإكمال بعض مسائلها، وهذا النقد لهذا النوع من الفلسفة، لا يناقض نزعته العامة إلى التفلسف، وكل فيلسوف يكشف عن مذهب جديد، فلا بد له من نقد المذاهب المخالفة لمذهبه، فقد رد أرسطو على كل من جاء قبله من الفلاسفة، ورد الغزالي على الفارابي وابن سينا، ورد ابن تيمية على المنطقيين، وهكذا دواليك، فناقد الفلسفة فيلسوف، وناقد الأدب أديب، فما بالك إذا كان هذا الناقد صاحب مذهب فلسفي خاص.

ويمكن القول بأن موقف ابن خلدون هذا من الفلسفة، هو أول موقف في العالم يتخذه عالم اجتماع بشكل صريح واضح. ولئن كان القدح في الفلسفة وبيان بطلانها، قد ورد في كتابات بعض من سبقوه من العلماء، أمثال "الغزالي" و"ابن تيمية"، إلا أنهم لم يكونوا مثله علماء اجتماع، وموقفهم من الفلسفة نابع من اقتناعهم بأنها متاهة فكرية، وأنها مليئة بالجدل، وأن آراء الفلاسفة المبسوطة فيما أسموه بالعلم الإلهي ينقض بعضها بعضاً"[1].

موقف ابن خلدون إزاء علم الكلام:

يعرف ابن خلدون علم الكلام بقوله: "هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة"[2]. وقد حدد ابن خلدون في كلامه هذا موضوع العلم، في عبارته "العقائد الإيمانية"، المقصود بها الأحكام والمبادئ والقضايا التي أتى بها القرآن، ولا دخل للعقول في إيجادها، بل العقل والنقل معا يشتركان في الدفاع عن هذه العقائد.

وقد رأى ابن خلدون بعد البحث والتقصي، أن هذا العلم غير ضروري لهذا العهد على طالب العلم، إذ الملحدة والمبتدعة قد انقرضوا، والأئمة من أهل السنة كفونا شأنهم فيما كتبوا ودونوا والأدلة العقلية إنما احتاجوا إليها حين دافعوا ونصروا، وأما الآن فلم يبق منها إلا كلام تنزه الباري عن كثير إيهاماته وإطلاقه"[3].

ويفهم من كلام ابن خلدون هذا، أن عصره كان عصر استقرار، ومن هنا أشار إلى أن هذا العلم غير ضروري لطالب العلم، وعلى فرض أن هذا العصر لا يخلو من الاختلاف والجدل حول العقائد من الملاحدة والمشككين، فإن رجال أهل السنة قد تصدوا لهذا الأمر من خلال ما كتبوه ودونوه. وما دام العلماء

---

(1) الرد على المنطقيين، لابن تيمية، ص64، 67.

(2) المقدمة، ص458.

(3) المقدمة، ص467.

صنفوا كتب العقائد ردعاً للخصوم، فإن هذا العلم ليس ضرورياً بالدرجة القصوى لكافة الناس الغير متخصصين.

وهكذا نرى أن علم الكلام عقائد مستقاة من الشريعة، كما نقلها السلف دون اعتماد فيها على العقل، بمعنى أنه هو الذي يثبتها. فإن العقل معزول وبعيد كل البعد عن عالم الأمر، الذي يخفى عليه فلا يستطيع إدراك كهنه.

وابن خلدون في عرضه لعلم الكلام وعلم التصوف وعلم تعبير الرؤيا، يؤكد عجز العقل البشري في إدراك حقائق عالم الغيب، مثل الصفات الربانية، والوحي والنبوة، والسمعيات، وقد بين حدود العقل، وقيده بالمشاهدة المحسوسة بآلات الجسم الخمس، وبالحوادث المتشخصة بموادها أي التي وقعت بالفعل في عالم الموجودات، أو عالم الخلق، وذلك تنفيذاً للمبدأ الإسلامي تفكروا في خلق الله، ولا تفكروا في ذاته، فتضلوا وتهلكوا[1].

ونهاية القول: إذا كان ابن خلدون، قد أشار إلى عدم جدوى علم الكلام في عصره الذي عاش فيه، وأن الحاجة غير ماسة إليه، حيث أن السلف الصالح قد كفى هذا المجال شأنه، إلا أن فائدة هذا العلم لطالبه فائدة جليلة، وعلى هذا فلا بد من توفره في آحاد الناس، لأن خصوم الإسلام وخصوم الإيمان موجودون على مر السنين، ولا يزالون حتى وقتنا هذا ينفثون سمومهم في العقائد الإيمانية، بقصد هدمها، أو تشويها وتحريفها، لذا فإن الحاجة ماسة إلى هذا العلم في عصرنا هذا.

لقد قام علم الكلام بدور أصيل في المحافظة على العقيدة الإسلامية أولاً، ثم في الاحتفاظ لها بدور قيادة الحضارة ثانيا، وفي اعتقادي أنه في عصرنا الحاضر تتعرض عقائد المسلمين لخطر مماثل للخطر الأول، وإن لم يكن أقل منه عنفا. ففي الفلسفة الحديثة والمعاصرة من جدلية مادية، وبراجماتية، ووضعية، ووجودية، دعوات صريحة إلى الإلحاد[2].

وبهذا نستطيع أن نقرر أن الحاجة إلى علم الكلام في هذا العصر ماسة وضرورية، بشرط أن يكون هذا العلم مواكبا لهذا العصر، كي يستطيع تأدية دوره ورسالته بنجاح وتوفيق، وذلك يكون بتحديث أسلحته، وتطوير أدلته، كي يمكنه التصدي لأي هجوم من الملاحدة، والمشككين في العقائد.

---

(1) هذا أثر متوارث مشهور، يظنه بعض الناس حديثا، ولكنه لم يرد في كتب السنة المعروفة.

(2) عقيدة أهل التوحيد الكبرى، للإمام محمد بن يوسف السنوسي 1/ 10.

تعقيب:

لقد استوفينا من فلسفة ابن خلدون، ما حسبناه كافيا للتعرف بها. وهي بحق فلسفة وضعية كثيرة العناصر، متنوعة المسائل، فلعلنا لا نعدو الحقيقة إذا قلنا: إن كلام ابن خلدون على علم التاريخ، وعلم العمران البشري، لا يدخله في عداد مؤسسي فلسفة التاريخ، وعلم الأنتروبولوجيا الحضاري[1].

وقد استلفتت مقدمته أنظار العلماء الأوروبيين، وأعجبوا بها إعجاباً شديداً، حتى قال: "روبرت فلنت" في كتابه "تاريخ فلسفة التاريخ": "من وجهة علم التاريخ، أو فلسفة التاريخ، يتحلى الأدب العربي باسم من ألمع الأسماء، فلا العالم الكلاسيكي في القرون القديمة، ولا العالم المسيحي في القرون الوسطى، يستطيع أن يقدم اسما يضاهي في لمعانه ذلك الاسم.

وإذا نظرنا إلى ابن خلدون، باعتباره واضع نظريات في التاريخ، فإنه منقطع النظير في كل زمان ومكان حتى ظهور "فيكو" بعده بأكثر من ثلاث مائة عام. ليس أفلاطون، ولا أرسطو، ولا القديس "أغسطين" بأنداد له. وأما الآخرون فلا يستحقون أن يذكروا إلى جانبه، إنه يستحق الإعجاب بما أظهره من روح الابتكار، والفراسة، والتعمق، والإحاطة، كان رجلاً منقطع النظير بين أهل دينه ومعاصريه في موضوع الفلسفة التاريخية كما كان "دانتي" في الشعر، و "بيكون" في العلم، بين أهل دينهما ومعاصريهما[2].

وقال "سميث" في كتابه "ابن خلدون مؤرخ اجتماعي وفيلسوف": "إن المفكرين الذين وضعوا أسس علم الاجتماع الجديد، لو كانوا قد اطلعوا على مقدمة ابن خلدون، واستعانوا بالحقائق التي كشفها، والطرائق التي أوجدها ذلك العبقري العربي قبلهم بمدة طويلة، لاستطاعوا أن يتقدموا بهذا العلم الجديد بسرعة أعظم مما تقدموا به فعلا"[3].

وقال المستشرق "هنري ماسه": إن مقدمة ابن خلدون تتعدى حدود الأدب العربي، لتتبوأ مكانا بين أروع الآثار الأدبية الخالدة في كل العصور والدهور، فإن عمق التفكير، وقوة الحكم، وسعة الاطلاع، ورهافة حس الانتقاد، التي تتجلى فيما كتبه هذا المؤلف في القرن الرابع عشر، لهي مما يحير العقول، ويثير الإعجاب"[4].

ولا يعيب مقدمة ابن خلدون أنها مشتملة على بعض الأخطاء العلمية، لأن كل عالم ومفكر يشترك بوجه عام مع معاصريه في معظم أخطائهم، ولا يمتاز عليهم إلا ببعض الآراء التي ابتكرها، وبعض الحقائق التي تم له الكشف عنها. وقيمة المؤلف إنما تقاس بما أضافه الفكر البشري من آراء جديدة، ونصيب

---

(1) في معركة الحضارة، قسطنطين رزيق، ص37.

(2) تاريخ فلسفة التاريخ، روبرت فلنت، ص86.

(3) ابن خلدون مؤرخ اجتماعي وفيلسوف، ناتانيل شميث.

(4) المجلة الأفريقية، سنة 1939م.

ابن خلدون من هذه الآراء، أعظم من نصيب غيره من فلاسفة العرب المتقدمين عليه، وله أيضا فضل التقدم على علماء أوروبا في كثير من المسائل.

فهو قد سبق "غبريل تارد" إلى تعليل الظواهر الاجتماعية بالتقليد وسبق "أميل دور كهايم" إلى القول بالقسر الاجتماعي، وسبق "كارل ماركس" إلى القول: إن قيمة الشيء تابعة للعمل المبذول في إنتاجه[1].

وبين ابن خلدون و "فيكو" صاحب كتاب "العلم الجديد" تشابه في المقاصد والغايات. وقد أشار "ساطع الحصري" إلى هذا التشابه فقال: إن كليهما يرميان إلى غاية واحدة، وهي معرفة طبائع الأمم والمجتمعات، وتعين نظام سير التاريخ العام. غير أن كل واحد منهما يحاول أن يصل إلى هذه المعرفة باحثا في ساحة معينة، ومستنداً إلى مواد ووقائع خاصة[2].

ونهاية القول: إن ابن خلدون الذي عاش في القرن الرابع عشر الميلادي قد سبق غيره من العلماء إلى وضع حجر الأساس في فلسفة التاريخ وعلم الاجتماع، فهو الرائد، وهم التابعون، ولا يعاب عليه أنه لم يستطيع أن يستوفي جميع مسائل هذا العلم، وأنه لم ينوه بموضوعه ومنهجه إلا على سبيل الإجمال، لقد كان يرجو أن يأتي من بعده علماء يواصلون أبحاثه، فلم تتحقق آماله إلا على أيدي الأوروبيين، ومع ذلك فإن مقدمته أثرت في عقول ساسة الشرق تأثيراً عميقا، ولو لم يدخل العالم العربي بعد عصر ابن خلدون في سبات عميق، لاتجهت الفلسفة العربية بتأثيره اتجاها وضعياً جديداً بعيداً عن النظريات الغيبية التي سيطرت عليها خلال العصور السابقة.

ونكتفي بهذا القدر من فكر وفلسفة ابن خلدون، عالم الاجتماع الأول، وبه يكون قد تم المراد في القسم الأول من هذا المؤلف، وهو الفلسفة العامة، وننتقل بعون من الله تعالى إلى القسم الثاني من هذا المؤلف وهو الخاص بالأخلاق وأثرها على الفرد والمجتمع.

---

(1) تاريخ الفلسفة العربية، ص642-643.

(2) دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ساطع الحصري، ص194.

الفصل الرابع

الأخلاق وأثرها على الفرد والمجتمع

فإن من أكرم الفضائل، وأحسن الشمائل، خلق يتحلى به الإنسان، ليعلوا به عن مراتب الحيوان. فالإنسان: دم ولحم وعصب، والحيوان أيضا كذلك، يفرق بين الإثنين: الخلق والعقل، فإذا ما انعدما انعدمت الفروق بينهما، وصارا مثلين متشابهين وبالجهل والحمق متلازمين. غير أن هذا ينطق وذاك لا، وقد ينطق الإنسان بالفحش حيث لا ينطق الحيوان بفحش، وحينئذ يكون الصامت خير من الناطق، والساكت خير من المتكلم.

هذا وقد نزع فلاسفة العالم إلى البحث والتنقيب عما يخرج الإنسان من هذه المرتبة الدنيئة الوضيعة، إلى المرتبة السامية الرفيعة، التي ترتفع به عن مصاف الحيوان، إلى المرتبة التي اختصه الباري تعالى بها، وأبدعه من أجلها، وهي خلافته في الأرض، ليبسط فيها العدل الإلهي، والخلق الفاضل الذي جبله الحق تبارك وتعالى عليه، ووهبه أداته وهو العقل، الذي يحثه على فعل الفضائل وينفره من اقتراف الرزائل.

وعلم الأخلاق هو علم دراسة السلوك الإنساني، وهو يعتبر بحق من أهم العلوم بعد علوم العقيدة والدين، لأنه من العلوم الوثيقة الصلة بالدين، بل إنه هو المنبع الأصيل للأسس الأخلاقية القويمة، والفضائل الراسخة التي حددها القرآن الكريم ووضع معالمها.

وأعظم ما ورثته الإنسانية من أنبيائها وهداتها ومرشديها على مر العصور، الخلق القويم، والسلوك المستقيم. والأديان السماوية ما جاءت إلا لتهدي الناس إلى الاعتقاد الحق، وعمل الخير، والسلوك الطيب القويم.

ورسول الإسلام ﷺ كان في كل حياته مدرسة أخلاقية يتعلم فيها الناس الفضائل كلها التي تقوم البشر وتحيي إنسانية الإنسان، لأنها تطهر قلبه، وتزكي نفسه، وترقى وجدانه، وتهذب طباعه، وتنقي ميوله، وتمنحه القوامة على نزعاته وغرائزه، وتمده بالعون على نوازع الشر، ورسولنا في ذلك كله إمام ورائد ومثل أعلى يحتذى به. وحين أثنى الله – تعالى – عليه في قرآنه المجيد، أثنى عليه بعبارة وجيزة غاية الإيجاز في ألفاظها، ولكنها عميقة غاية العمق في معناها ومرماها، حيث قال سبحانه: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾[1]. ولما سئلت أم المؤمنين السيدة عائشة – رضي الله عنها- عن خلقه ﷺ أجابت: "كان خلقه القرآن". وهي تعنى بذلك أن رسول الله ﷺ قد التزم القرآن سلوكا ومنهجا، فامتثل أوامره، وانتهى بنواهيه، أحل حلاله وحرم

---

[1] القلم، آية 4.

حرامه، فكانت حياته – بذلك – تطبيقا عمليا للقرآن، وإن شئت فقل: "كأنه قرآن يمشي على الأرض ويتحرك بين الناس".

وجاء تعبير السيدة عائشة "كان خلقه القرآن"، وصفا شاملا لحياة الرسول بكل ما فيها. وأبان الرسول ﷺ في وضوح الهدف الذي من أجله كانت رسالته السمحة حين قال: إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق[1]. فالإسلام كله بعباداته ومعاملاته– إنما يهدف إلى تحقيق غاية واضحة ومحددة هي "مكارم الأخلاق" تلك الشريعة التي عمل لها الرسول وحققها في ذاته، وضرب بها المثل الأعلى لأمته.

وما أكرمها من غاية، وذلك لأن من ملك زمام الخلق الكريم، ملك كل شيء، وإن كان لا يملك من حطام الدنيا شيئا. ومن أفلت من يده هذا الزمام خسر كل شيء، وإن ملك الدنيا بحذافيرها. وأكبر مصيبة يمكن أن تصاب بها أمة في تاريخها، وهي مصيبتها في الأخلاق، لأنها تعني الانحلال والفوضى والضياع. وهذا ما تعانيه كثير من دول العالم الغربي في عصرنا الراهن، حيث تعيش خرابا أخلاقيا يأتي على الأخضر واليابس من قيمها الفاضلة، ومقومات الإنسانية في أبنائها، رغم ما ينبهر به السذج من ذلك التقدم المادي الرهيب في تلك الأمم.

إن هذا التقدم المادي يخدم الجانب الحيواني في الإنسان فقط، أما الجوانب الأخرى المعنوية والروحية وهي قوام حياة الإنسان الحقيقية، فذلك ما يفتقده الغربيون اليوم. فالقيم النبيلة التي تحقق الترابط والحب وتقوم على الإيثار والمودة بين الناس فلم يعد لها مكان في دنيا الناس هناك. وذلك لأن الفلسفات الواقعية والوجودية والبرجماتية والشيوعية ونحوها، هي التي توجه سلوك الناس وأفكارهم هناك، وعنها ينبثق "الإلحاد الديني" الذي يقطع جميع صلات الإنسان بالسماء.

"وأخشى ما أخشاه على مشرقنا المتدين أن يجرفه التيار، كما جرف أمم الغرب من قبله، وسيما ونحن – هنا – مولعون بتقليد الغرب في كل شيء والإلحاد والانحلال وفوضى الأخلاق هي بضاعته التي يحرص أعداء الإسلام على الترويج لها في بلادنا باسم التقدمية والمدنية أو الحرية الشخصية أو "الفكر المفتوح"، أو نحو ذلك من الأسماء، ذلك أمر ينبغي أن يتنبه له الدعاة إلى الله وعلماء الأخلاق والمصلحون من المؤمنين في كل بلد إسلامي[2].

ولما كانت الأخلاق تشكل مكانا كبيرا من اهتمام الإنسان، وتستحوذ على تفكيره، أو ينبغي أن تكون كذلك، فالإنسان لا يستطيع أن يستغني عن الأخلاق في أي لحظة من لحظات حياته، ولا يستطيع أن يستغني عن مثل أعلى في سلوكه، أو معيار للحكم على أفعاله وأفعال الناس بالخير أو الشر، ولا يمكن أن يتصور المرء إنسانا يعيش بلا ضمير يحاسبه إذا أخطأ ويلومه إذا تمادى في الخطأ.

---

(1) رواه الإمام البخاري في صحيحه في كتاب الأدب المفرد. والإمام أحمد في مسنده 2/ 381.

(2) الإسلام والمذاهب الأخلاقية، د. إبراهيم محمد إبراهيم، ص 6، 7 ط: الأمانة 1981م.

ومن هنا كانت أهمية الدراسات الأخلاقية، فإنها ليست مجرد دراسات نظرية جافة منفصلة عن حياة الناس، وإنما هي دراسات مرتبطة ارتباطا وثيقا بحياة الناس، وممتزجة بسلوكهم امتزاجا عضويا، ولذلك كان في مقدمة اهتمامات جامعة الأزهر الشريف، تعريف الطالب بهذا العلم لكي يتخلق بالأخلاق الفاضلة، ويتخلى عن الأخلاق المذمومة، وبذلك يكون عضوا صالحا في مجتمعه.

المبحث الأول

تعريف علم الأخلاق

الأخلاق جمع "خلق" وقد جاء ذكرها في القرآن الكريم مفردة في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾[1] ووردت بصيغة الجمع في السنة النبوية في قوله ﷺ: إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق"[2]. وهذه الكلمة تدل في اللغة على: العادة والسجية والطبع والمروءة والدين"[3].

ومعنى هذا أن الأخلاق تشمل الصفات الطبيعية المركوزة في فطرة الإنسان، والصفات التي اكتسبها بالتدريب والمران، وأصبحت كأنها خلقت مع طبيعته، فمزاولة الخلق المطلوب تعطي الملكات، بمعنى أنه يصير ملكة لصاحبه، فمن يزاول خلقا يريده كالسخاء مثلا فإنه يتمرن عليه، ولا يزال يتكلفه حتى يصبح السخاء له سجية، وكذلك من يزاول الصدق والحلم والوفاء والأمانة يمكن أن تصير له هذه الفضائل أخلاقا بمنزلة الطبائع الفطرية.

أما في الاصطلاح: فقد ذكر العلماء تعريفات عدة لهذا العلم منها:

1- أنه علم "الخير والشر" ومقصدهم من ذلك أنه يبحث في الخير والشر، وأن الإنسان عن طريق ذلك العلم يستطيع أن يميز بين كل منهما، فيسير في طريق الخير، ويبتعد عن طريق الشر.

2- وعرفه آخرون بأنه: "علم الإنسان" لأنه يبحث في الأعمال التي تصدر عن الإنسان، ويصدر الأحكام على هذه الأعمال، ويرسم طريق السعادة للإنسان.

3- وعرفه فريق ثالث بأنه: "علم الواجب والواجبات" وذلك لأنه يهدي الإنسان إلى ما يجب عليه عمله وما يجب عليه تركه"[4].

---

(1) القلم، آية 4.

(2) سبق تخريجه.

(3) أنظر في ذلك: القاموس المحيط 3/ 236 ف خ ب ق. وقارن: مختار الصحاح مادة خلق. وأيضا: لسان العرب مادة "خلق"، 2/ 1245.

(4) أنظر: دراسات في العقيدة والأخلاق، د.محمود مزروعة وطلعت الغنام ومحمد ربيع، ص 159 – 160، ط: القاهرة. وقارن: الأخلاق ومعيارها بين الوضعية والدين، د. حمدي حيا الله، ص 10، ط: القاهرة 1977م. وقارن: نظرات في التصوف والأخلاق الإسلامية، د. محمد المهدي، ص 154 – 155، ط القاهرة 1997م، وايضا: العقيدة والأخلاق، د. بيصار ص 196.

وهذه التعريفات على كثرتها ليس فيها تعريف يفي بالغرض، لأن منها ما هو جامع غير مانع، ومنها ما هو مانع غير جامع. فمثلا تعريفه: "بعلم الإنسان" هذا التعريف يدخل كل العلوم المتعلقة بالإنسان سواء من الناحية الجسمانية أم من الناحية المعنوية، فيدخل "علم التشريح"، و"علم وظائف الأعضاء"، و"والكيمياء الحيوية" و"علم النفس" و"علم المنطق" و"علم الجمال" و"علم العقيدة". إلى غير ذلك من العلوم التي تبحث في الإنسان، فهو تعريف غير مانع، وأما تعريفه بأنه علم "الخير والشر" فهو تعريف غير جامع، لأن علم الأخلاق لا يقف عند حد الكشف عن حقيقة كل من الخير والشر، وإنما يحدد كذلك الواجب والواجبات ويحض عليها. وأما تعريفه بأنه علم الواجب والواجبات فهو تعريف قاصر أيضا، لأنه أهمل جانبا هاما من جوانب العلم، وهو تقييم الأعمال الإنسانية في ضوء تحديد قيمة كل من الخير والشر[1].

والتعريف الذي تختاره دائرة المعارف للبستاني ونميل إليه هو: أن علم الأخلاق: علم بالفضائل وكيفية اقتنائها ليتحلى الإنسان بها، وبالرذائل وكيفية توقيها ليتخلى الإنسان عنها[2].

فعلم الأخلاق إذن كما هو واضح من هذا التعريف يبحث في السلوك الإنساني من حيث كونه فضيلة أو رذيلة، ومن حيث خيريته أو شريته، وكيفية تمثله وتنفيذه أمرا واقعا ليتحلى الإنسان بالفضيلة ويتجنب الرذيلة، وليتمسك بالخير ويبتعد عن الشر.

ويمكن أن يقال في تعريفه، كعلم له مبادئه وأصوله وقواعده بأنه: "علم يدرس ظاهرة السلوك الإنساني من حيث منابعه ودوافعه وغاياته، ويحدد القيم والقواعد العملية التي يجب مراعاتها في السلوك أيا كان لون هذا السلوك أو شكله، كما يدرس وسائل الإلزام والالتزام بالسلوك الخير، ووسائل الابتعاد عن السلوك الشرير"[3].

---

(1) العقيدة والأخلاق، د. بيصار، ص 23 ط: الأنجلو 1973م.

(2) أنظر: تأملات في فلسفة الأخلاق، د. منصور رجب، ص 19، ط3: الأنجلو المصرية 1961م. وقارن: فلسفة الأخلاق د. توفيق الطويل، ص 160، ط4: النهضة المصرية، 1979م. وقارن: دراسات في العقيدة والأخلاق، ص 160 وقارن: العقيدة والأخلاق، د. بيصار، ص 196 – 197، ط: القاهرة.

(3) أنظر: في الفلسفة والأخلاق، د. محمد كمال جعفر، ص 151، ط: دار الكتب الجامعية الإسكندرية، 1968م، وقارن: الأخلاق، م/ أحمد أمين وأمين مرسي قنديل، ص 3، ط: القاهرة 1946م.

المبحث الثاني

موضوع علم الأخلاق

موضوع علم ما، هو المسائل والظواهر التي يختص بالبحث فيها، وتميزه عن غيره من العلوم. فموضوع الطب مثلا بدن الإنسان، وموضوع الجغرافية هو الأرض من حيث تأثيرها في الإنسان وتأثير الإنسان فيها، أو هو علاقة الإنسان والحيوان بالمكان، وموضوع التاريخ هو الإنسان من حيث علاقته بالزمان، وموضوع الكيمياء: دراسة المواد المختلفة وتأثير بعضها في بعض، وموضوع علم النحو أواخر الكلمات من حيث الإعراب والبناء، وموضوع الرياضة الكم والعدد...الخ.

وبالموضوع تتمايز العلوم، نعم تتمايز العلوم أيضا بالتعريف، لكن الامتياز الحاصل بالموضوع تميز بحسب الذات، والحاصل بالتعريف تميز بحسب المفهوم، والتميز بحسب الذات راجح زائد في نفسه على التمييز بحسب المفهوم[1].

وموضوع علم الأخلاق هو السلوك البشري، وليس السلوك أيا كان، بل السلوك من حيث اتصافه بالخير والشر، وهو في بحثه لهذا السلوك أو ذاك إنما يقومه وفق معيار أخلاقي معين قد يكون الواجب وقد تكون المنفعة.. الخ. فالمهم هو أن الخيرية والشرية تقاس وفق معيار.

ولهذا قيل أن علم الأخلاق هو العلم الذي يدرس السلوك البشري وهو أيضا العلم الذي يضع المعايير والمستويات الأخلاقية اللازمة، والتي ينبغي أن تتوافر في سلوك بشرى ما لكي نحكم عليه في النهاية بأنه أخلاقي أو غير أخلاقي.

ومعنى أن يضع علم الأخلاق معايير يقاس بها السلوك البشري، معناه أن هذا العلم لا يدرس الوقائع، بل يدرس القيم، ولهذا فإن علم الأخلاق يتدرج في الفلسفة تحت مبحث القيم التي هي الحق والخير والجمال. فإذا كان المنطق يدرس معيار الصدق، وإذا كان علم الجمال يبحث عن ماهية الجمال أو ما به يكون الشيء جميلا، فإن علم الأخلاق يدرس الخير في صوره المتعددة والمتنوعة، وهو يهدف إلى فهم طبيعة الحياة الخلقية[2].

على أن علم الأخلاق لا يدرس ما هو كائن، بل ما ينبغي أن يكون، فهو لا يدرس الوقائع كما هي ولا يقررها، وليس من شأنه تقرير العلاقات بين هذه الوقائع بل أنه يدرس معيار الخير والشر في

---

(1) أنظر: تأملات في فلسفة الأخلاق، ص 20.

(2) أنظر: دراسات في الفلسفة الخلقية، د. فيصل بدير عون، ص 6، ط: القاهرة..

السلوك البشري. وهو وإن اضطر إلى دراسة وبيان ما هو كائن، فذلك بقصد بيان ما ينبغي أن يكون عليه هذا السلوك أو ذاك.

فموضوع علم الأخلاق إذن هو: أعمال الإنسان الإرادية الصادرة عن تفكير وروية[1]. أي الأعمال التي صدرت من الإنسان عن عمد واختيار، بحيث يعلم صاحبها وقت عملها ماذا يعمل، وهذه التي يصدر عليها الحكم بالخير أو الشر، وكذلك الأعمال التي صدرت لا عن إرادة، ولكن يمكن الاحتياط لها وقت الانتباه، وهي التي يعبر عنها "بالأفعال شبه الإرادية". وأما ما يصدر لا عن إرادة وشعور ولا يمكن الاحتياط لها وهي الأفعال غير الإرادية، فليس من موضوع علم الأخلاق.

فالأعمال الإرادية هي التي تصدر عن الإنسان بإرادته واختياره، خيراً كانت أم شراً، ويكون شاعراً بها متفطناً إليها عند مزاولتها، ويمكنه أن يمتنع عنها إن شاء، وهذه الأفعال وحدها هي التي يمكن أن نحكم عليها بأنها خير أو شر، صالحة أو غير صالحة، وعلى فاعلها بأنه خير أو شرير. وفي علم الأخلاق يسمى العمل الإرادي الذي يقوم به الإنسان مختاراً لتحقيق غاية من غاياته: سلوكا ويعتبر السلوك أخلاقيا إذا كان كما يجب أن يكون، أي خيراً.

---

(1) أنظر: في العقيدة الإسلامية والأخلاقية، د. محي الدين الصافي وآخرين، ص 2/ 78 ط: جامعة الأزهر 1993م. وقارن: الأخلاق أ/ أحمد أمين، ص 5 وأيضا: مقدمة في علم الأخلاق، د. محمود حمدي زقزوق، ص 18 ط4: 1984م.

المبحث الثالث

علم الأخلاق بين النظر والعمل

اختلفت آراء العلماء في هذا الموضوع: فمنهم من يذهب إلى القول بأن علم الأخلاق نظري، ومنهم من يذهب إلى القول بأنه عملي، ومنهم من يرى الجمع بين الأمرين. والذي آراه ويراه كثير غيري أنه علم نظري وعملي في آن واحد. إذ أن العلم بالفضائل والقواعد التي ترسم لنا طريق السلوك الحميد، وتحدد لنا بواعثه وغاياته أمر نظري، يتحقق بالعلم والمعرفه.

"فالجانب النظري من علم الأخلاق يختص بالبحث في ماهية "الخير" و"الشر" ووضع قواعد السلوك، ومقاييس الأعمال، وبالبحث في "الضمير" الإنساني، حقيقته ومظاهره، كما أنه يعنى بتحديد غاية الإنسان من هذه الحياة وكماله الذي ينشده والذي يتحقق به سعادته، وفيما يشبه هذا وذاك أو يتعلق به من أبحاث[1].

فالمقصود بالقسم النظري من الأخلاق إذن: حصول الرأي والاعتقاد فحسب، أي يقصد دراسة الخير والشر، بما في ذلك غاية الفعل الخلقي ومصدره: أهو التجربة؟ أم العقل؟ أم الضمير؟

"والجانب العملي في علم الأخلاق يختص بالرقابة لممارسة الجانب النظري، ومدى تطبيقه في الحياة الواقعية للفرد والجماعة، بحيث يكون من شأنه الحكم بمطابقة الفعل أو عدم مطابقته لقانون الأخلاق، وبموافقته أو عدم موافقته لمعاني الحق والواجب، ولمقاييس الأخلاق، سواء تعلق ذلك بالفرد أو الجماعة. كالبحث في أقوم الطرق لتربية الخلق، واستقامة الضمير، وتعويد الإنسان على الأفعال الحميدة بتكرارها، والإدمان على ممارستها، وإبعاده عن نقائصها، بهجرها واستقباحها[2].

فالتحلي بما يعرفه الإنسان من الفضائل والقواعد الأخلاقية، وتطبيقها كسلوك حي في علاقاته المختلفة لا يحيد عنه، أمر عملي، وهو الثمرة المقصودة من المعرفة، والغاية التي يقصدها بتعليمه للفضائل[3].

"فالأخلاق العملية هي عبارة عن حصول رأي في أمر بكسب الإنسان بخبرته وتجربته، ليكتسب ما هو الخير منه، أي أن الأخلاق العملية لا يهمها حدوث النظر إلا بمقدار ما يؤدي هذا النظر إلى واقع وسلوك عملي[4].

---

(1) العقيدة والأخلاق واثرهما في حياة الفرد والمجتمع، د.محمد بيصار، ص205، ط4: الانجلو 1973م.

(2) السابق نفس الصفحة. قارن: تأملات في فلسفة الأخلاق، ص 29 وما بعدها.

(3) كتابنا: الأخلاق الإسلامية وأثرها على الفرد والمجتمع، ص 15 ط: المطبعة العربية الحديثة 1999م.

(4) دراسات في الفلسفة الخلقية، ص9 مرجع سابق.

إن الأخلاق العملية تعد بمثابة تطبيق للأخلاق النظرية المجردة، أو هي تطبيق جزئي واقعي لقواعد أو قوانين أو اعتقادات عامة، فإذا كان هناك قانون نظري عام للأخلاق فإن مهمة الأخلاق العملية هي مراعاة تطبيق كل فرد على حدة لهذا القانون.

فعلماء الأخلاق وإن كانوا ينظرون إلى علم الأخلاق باعتباره محصلة للنظريات والآراء والمذاهب التي تجتهد في البحث عن معايير الخير والشر، والمبادئ الكلية والمعاني الجامعة، كالبحث في حقيقة الخير والشر، والفضيلة والرذيلة ومصادرها، ومقاصد السلوك وغاياته القصوى، ونحو ذلك، مما يسمى فلسفة الأخلاق، أو علم الأخلاق النظري إلا أنهم لا يغفلون لحظة واحدة عن أن الجهد والبحث يستمد حياته وحيويته وقيمته بالتطبيق فحسب، وإلا أصبح جهداً بائراً لا غناء فيه.

فالمرء لا يكون فاضلا لمجرد علمه بما يجب عليه فعله، بل فضله في أن يعمل ما يجب عليه فعله، وهو عالم لماذا هو يقوم بهذا العمل على هذا الوجه بعينه، دون غيره من وجوه الفعل المختلفة، وبعبارة أخرى، يعمل بما يعلمه، ويؤمن بأنه خير، لا أن يكتفي بمجرد العلم بالخير والإيمان به فقط، دون تطبيق ما يعلم ويؤمن به[1].

ولهذا نجد القرآن المجيد يقرن الإيمان في كل آياته تقريبا بالعمل الصالح من مثل قوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ ٱلْمُؤْمِنُونَ ۝ ٱلَّذِينَ هُمْ فِى صَلَاتِهِمْ خَٰشِعُونَ ۝ وَٱلَّذِينَ هُمْ عَنِ ٱللَّغْوِ مُعْرِضُونَ ۝ وَٱلَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَوٰةِ فَٰعِلُونَ ۝ وَٱلَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَٰفِظُونَ ۝ إِلَّا عَلَىٰٓ أَزْوَٰجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ ۝ فَمَنِ ٱبْتَغَىٰ وَرَآءَ ذَٰلِكَ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْعَادُونَ ۝ وَٱلَّذِينَ هُمْ لِأَمَٰنَٰتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَٰعُونَ ۝ وَٱلَّذِينَ هُمْ عَلَىٰ صَلَوَٰتِهِمْ يُحَافِظُونَ ۝ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْوَٰرِثُونَ﴾[2].

فالعمل شرط لصحة الإيمان وقبوله، لأن المؤمن لا ينبغي أن يناقض قوله فعله، فيقع تحت لوم خالقه، الذي يستنكر بشدة انفصال الكلمة عن الفعل، أو العلم عن التطبيق، كما يفهم من قوله تعالى: ﴿أَتَأْمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنتُمْ تَتْلُونَ ٱلْكِتَٰبَ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾[3] وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ ۝ كَبُرَ مَقْتًا عِندَ ٱللَّهِ أَن تَقُولُوا۟ مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾[4].

---

(1) كتابنا: الأخلاق الإسلامية وأثرها على الفرد والمجتمع، ص 16-17.

(2) المؤمنون آية 1 – 10.

(3) البقرة آية 44.

(4) الصف آية 2 – 3.

من هذا نرى أن غاية علم الأخلاق وثمرته تتحقق بالعمل والتطبيق، والجانب النظري فيه، إنما هو وسيلة لتحقيق ما يجب أن يكون على أكمل وجه، وحتى يحقق الإنسان ما يصبو إليه من خير وسعادة.

على أنه لا يجب أن يفهم من هذا التقسيم أن كل فرع منفصل عن الآخر، فهذا امر لا شك باطل. ذلك أنه إذا كنا قد قسمنا الأخلاق إلى قسمين، فإن هذا التقسيم اعتباري فحسب وعلى سبيل الفهم، ذلك لأن رجل الأخلاق لا يعد كذلك إلا إذا طبق مفاهيمه النظريه على واقعه العملي، إنه لا يعد أخلاقيا إلا إذا كان سلوكه العملي خاضعا ومتفقا مع اعتقاده النظري، فإذا كانت الأخلاق تدرس الخير والشر فهي أيضا تنظر إلى أفعال الفرد بما هو كذلك، بقصد تدبير أفعاله، فغاية الأخلاق ليست النظر بل العمل والتطبيق [1].

---

[1] كتابنا الأخلاق الإسلامية وأثرها على الفرد والمجتمع، ص 18.

المبحث الرابع

أهمية الأخلاق وفائدتها وضرورتها للحياة الإنسانية

الأخلاق بالنسبة للحياة الإنسانية تعتبر على جانب كبير من الأهمية. ولا نكون مبالغين إذا قلنا أنها تمثل ركنا أساسيا في هذه الحياة، سواء كان ذلك على مستوى الفرد أو على مستوى المجتمع، ولهذا فإن هناك شبه اتفاق بين المفكرين والفلاسفة والعلماء على ضرورة الأخلاق ولزومها لحياة الإنسان فردا كان أم جماعة.

وقد يظن بعض المفكرين أن من الناس من يتنازلون عن مبادئهم الخلقية تحت ظروف خاصة، ولهذا يرون أن الأخلاق صور مصطنعة، أو أقنعة اجتماعية يختلف تقديرها بحسب ما تجلب للفرد من نتائج.

ولكن مع هذا فليس من حق هؤلاء المفكرين أن يستنتجوا من ذلك أن الإنسان أو المجتمع يمكن أن يحيا بدون أخلاق، فقد تختلف المبادئ والمعايير من مجتمع إلى آخر، ومن عصر إلى عصر، ولكنها تظل دائما صورا خلقية انسانية[1].

ومهما يكن من الاعتبارات الفردية والاجتماعية التي يرجع إليها تغير هذه الصور الخلقية الأساسية، فإن الأخلاق تظل حاجة أساسية للإنسان، وضرورة إنسانية لازمة لحياة المجتمعات وبدونها يصبح الانسان ذئبا لأخيه الانسان مما لا يتيسر معه إقامة حياة اجتماعية سليمة.

وتتضح حاجة الإنسان إليها إذا أشرنا إلى أن غرائزه متعددة متنوعة، معقدة غير سهلة، مركبة غير بسيطة، فمنها الفردي الذي يدفع إلى الأثرة والأنانية والبخل، ومنها الاجتماعي الذي يدعو إلى الإيثار والتعاون والكرم، ومنها ما يهبط به إلى حضيض المادة، ومنها ما يسمو إلى أفق الروح، ذلك أن الإنسان مخلوق مركب، في كيانه جزء أرضي وجزء سماوي، هو جسد وروح، شهوة وعقل وإنسان وحيوان، وملاك وشيطان، ولذا عرفه بعض الفلاسفة – نظرا لاتصاله بعالم الروح وعالم المادة – فقال: "الانسان مواطن في عالمين"[2]. ومن هنا كانت حاجته إلى الأخلاق، لأنها توائم بين غرائزه، وتهذب طبيعته، وتوجهه إلى السلوك اللائق به في الحياة كأفضل مخلوق اختصه الله تبارك وتعالى بالخلافة عنه في الأرض، وجعل رسالته عبادته وطاعته سباحنه.

إن الإنسان الذي يسعى إلى الارتقاء بذاته، والسمو بإنسانيته، يعاني صراعا داخليا بين جانبه المادي وجانبه الروحي، والأخلاق هي تساعده على انتصار الجانب الروحي فيه على الجانب المادي، وتحقيق

---

(1) انظر: الأخلاق بين الفلسفة والإسلام، د. عبد المقصود عبد الغني، ص 12، ط: القاهرة 1987م.

(2) انظر: الايمان والحياة، د. يوسف القرضاوي، ص 171، ط 7: القاهرة 1980م وقارن: الأخلاق بين الفلسفة والإسلام، ص 12.

ما يسعى إليه من السمو بإنسانيته، ثم تصبح الأخلاق بمثابة صراط مستقيم على الفرد أن يحفظ توازنه عليه، كي يعبر سالما خلال المجتمع من حيوانيته الدنيا إلى إنسانيته العليا. وربما كانت المعجزة الكبرى التي تصنعها الأخلاق هي: أنها ترد للإنسان كرامته، وتحرك ما فيه من عنصر سمو وجلال، وتسمو به فوق المستوى الطبيعي البحت، إلا أن ذلك لا يتحقق على الوجه الأكمل إلا إذا كانت هذه الأخلاق مستوحاة من الدين، وقائمة على أساس من العقيدة الصحيحة التي تتمثل في الإسلام الدين الخاتم.

ولا شك أن الأخلاق هي روح الاسلام السارية في جميع جوانبه، ومعنى هذا أن النظام الاسلامي مبنى على فلسفته الخلقية في جوهرها وأساسها. يؤيد هذا ما ورد عن رسول الاسلام ﷺ حين قصر أهداف رسالته وبعثته على الأخلاق حيث قال: إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق[1]. فبين صلوات الله وسلامه عليه – أن الهدف الأول من البعثة هو اتمام البناء الأخلاقي الذي بدأت به الرسالات السابقة وكان هدفا لها. وايضا فإن الدين هو الأخلاق الفاضلة حيث يقول – صلوات ربي وتسليماته عليه –:الدين حسن الخلق[2]. ومن هنا كان خلقه ﷺ القرآن كما وصفته السيدة عائشة أم المؤمنين – رضي الله عنها – حين سئلت عن أخلاقه فقالت:كان خلقه القرآن[3] ولما كان القرآن هو منهج الدين فلا شك أن تكون الأخلاق دنيا.

وليس غريبا أن تكون الأخلاق دنيا، لأن الدين يدعو إليها في أصوله وفروعه، فإن كانت العقيدة تمثل الأصول، والشريعة تمثل الفروع، فإن الأخلاق تمثل الثمرة لتلك الأصول والفروع، ومن هنا كانت الأخلاق واضحة في كل جانب من جوانب الدين. ففي جانب العقيدة لا يكتمل الإيمان إلا بها، وفي جانب الشريعة لا تخلو عبادة منها.

وإذا كان الإنسان في حاجة إلى الأخلاق، فإن المجتمع لا يقل عنه في حاجته إليها، فكما أن الفرد يضيره ويفسده أن يكون كاذبا مرائيا حسودا ماكرا ظالما، كذلك يفسد المجتمع بشيوع هذه الصفات في أفراده، ومعنى هذا أن للأخلاق آثارها على المجتمع، كما لها آثارها على الانسان أو الفرد، فالمجتمع مجموعة من الأفراد، إن حسنت أخلاق كل فرد حسنت أخلاقه، وتحققت سعادته ولذا فإن قادة الإصلاح وفلاسفته يدعون أول ما يدعون إلى الأخلاق الفاضلة، لأنها الدعامة الأولى في بناء كل مجتمع سليم، لأن سعادة المجتمعات والأمم تتحقق بأبنائها الذين استقامت أخلاقهم. وقد أشار إلى ذلك زعيم الإصلاح الديني في

---

(1) سبق تخريجه.

(2) إحياء علوم الدين، للإمام الغزالي، هامش ص 3/ 50 ط: القاهرة.

(3) صحيح مسلم، كتاب المسافرين، 1/ 512 ط: القاهرة.

أوروبا "مارتن لوثر ت 1546م" بقوله: "ما سعادة الأمم بكثرة أموالها وإنما سعادتها بأبنائها الذين تثقفت عقولهم، واستنارت بصائرهم، واستقامت أخلاقهم ففي هؤلاء سعادتها الحقة"[1].

ومهما يكن من أمر فإن الأخلاق وسيلة للتنسيق بين الرغبات المختلفة للأفراد في مجتمع معين، فمن المعلوم أن لكل فرد رغباته الخاصة التي تتعارض مع رغبات الأفراد الآخرين، ولو تركنا لكل فرد أن يحقق رغباته بصرف النظر عن رغبات من حوله، لوقع الصدام الحتمي، والتعارض الضروري بين الأفراد، وتفتت وحدة الأمة أو المجتمع، وتحول إلى مجموعة من المتصارعين، بل لعجز كل فرد عن أن يدبر شئون نفسه، ولذا تحتم أن يتنازل كل فرد عن بعض مطالبه أو منافعه رجاء التمتع بقدر معقول من الأمان والحرية والسلامة، وذلك عن طريق تشريع أخلاقي.

وإذن فإن الأخلاق ضرورة إنسانية لازمة لحياة المجتمع، لأنها توضح أساليب التعامل الاجتماعي، مثل العدالة والمساواة والتعاون، والإخلاص، والصدق، والوفاء.... وما إلى ذلك من القيم التي تحفظ على المجتمعات وحدتها وترابطها، ولأنها تعمل على بعث الضمير الحي في نفوس العلماء والقادة، فلا يتسابق العلماء في اختراع الآلات التي تدمر ما بنته الإنسانية من حضارة ومدنية، ولا يندفع القادة إلى شن الحروب التي قد تأتي على الأخضر واليابس.

إن حياة الأمم وبقاءها بالأخلاق، ولا بقاء لأمة تفرط في أخلاقها، وتتهاون في قيمها ومبادئها الروحية، وإذا كان القرآن قد أشار إلى كثير من الأمم البعيدة التي سقطت أو هلكت بسقوط أخلاقها، فإن التاريخ قد ذكر لنا كثيرا من القصص في هذا المجال، وكل ذلك يؤكد صدق الحقيقة التي تقرر أن الأخلاق سر بقاء الأمم. ولقد صدق الشاعر حين قال قولته:

إنما الأمم الأخلاق ما بقيت ... فإن هم ذهبت أخلاقهم ذهبوا[2]

ويقول في موضع آخر

وليس بعامر بنيان قوم ... إذا أخلاقهم كانت خرابا[3]

---

(1) الأخلاق، صمويل سميلز، ص 9 ترجمة محمد الصادق حسين، ط: القاهرة 1911م وقارن: الأخلاق الفاضلة بين الفلسفة والاسلام، ص14.

(2) الشوقيات، للشاعر أحمد شوقي، 1 / 12 ط: دار الكتاب العربي.

(3) السابق، قصيدة بعد المنفى، 1 / 65.

وهكذا فإن الأخلاق لازمة للحياة الإنسانية، ولكي تزيد هذه الحقيقة ايضاحا علينا أن نتصور حياة مجتمع أهملت فيه الأخلاق الفاضلة، وسادت بين أفراده الخيانة والفسق والفجور والكذب، والغش والسرقة وسفك الدماء والتعدي على الحرمات والحقوق، وزالت المعاني الإنسانية في علاقات الناس من المحبة والمودة والنزاهة والتعاون والتراحم والإخلاص والوفاء، كيف يمكن أن تكون هذه الحياة؟

لا شك أن هذه الحياة تكون جحيما لا يطاق، إذ أن الناس سوف يتخلون فيها عن كل المعاني الإنسانية، ويتحولون إلى وحوش ضارية، وسوف ينتشر السلب والنهب والفجور والفسق، وسوف تسفك الدماء، وتزهق أرواح الأبرياء، وتضيع حقوق اليتامى والضعفاء، وتنتهك الأعراض، وباختصار فإن مثل هذه الحياة ستخلو من كل المعاني النبيلة، ويسيطر عليها الشقاء، وذلك لأن الإنسان سيكون في هذا المجتمع أداة هدم وتدمير، سيكون وحشا ضاريا لا يهمه إلا تحقيق أطماعه وإشباع غرائزه ونزعاته، نزعات التسلط، والتجبر والأنانية والانتقام والكبر والطغيان، ولا شك أن هذا الإنسان إذا استخدم قواه في الفساد أهلك الحرث والنسل[1]. وصدق الله العظيم إذ يقول: ﴿وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِي ٱلْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ ٱلْحَرْثَ وَٱلنَّسْلَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ﴾[2].

ومن ثم كان الانسان بحاجة إلى نظام خلقي يحقق له حاجته الاجتماعية ويقف أمام ميوله ونزعاته الشريرة، ويوجهه إلى استخدام قواه فيما يعود نفعه عليه وعلى غيره بالخير، ومما لا ريب فيه أن الحق تبارك وتعالى علم منذ الأزل حاجة الإنسان إلى ذلك فرسم له معالم الأخلاق عن طريق الرسالات السماوية، وخاصة الإسلام.

وبعد أن اتضح لنا ضرورة الأخلاق للحياة الإنسانية، ومدى حاجة الإنسانية إليها، نشير إلى أهمية علم الأخلاق والغاية من دراسته.

تتحقق الغاية من علم الأخلاق إذا كانت الأخلاق قابلة للتبديل والتغيير، فهل تتغير الأخلاق أم لا؟ وإذا كانت تتغير فما هو الطريق إلى تغيرها؟ أهو العلم أم هو شيء غيره؟

اختلفت آراء المفكرين حول هذه القضية بين معارض ومؤيد. فريق يرى أن الخلق كالخلق لا يتغير، فكما أن الخلق الذي هو الصورة الظاهرة من الإنسان غير قابلة للتغيير، فكذلك الخلق الذي هو

(1) الأخلاق بين الفلسفة والاسلام، ص 15.

(2) البقرة آية 205.

الصورة الباطنة من الإنسان غير قابلة للتغيير فكما أن القصير لا يتحول إلى طويل، والدميم لا يتحول إلى وسيم، فكذلك الشرير لا يتحول إلى خير، وسيء الخلق لا يتحول إلى حسن الخلق[1].

وهذا الفريق ينكر كل صلة بين العلم والأخلاق، فمهما تعلم الإنسان ومهما قرأ عن الفضائل، ومهما بلغت مكانته العلمية، فلن يكون لذلك أدنى تأثير في خلقه، فأنصار هذا الاتجاه يرون أن العلم ليس له أثر في إصلاح النفوس، ويعبر "هوبارت اسنبسر" عن هذا الاتجاه فيقول: "كيف يرجى من العلم تهذيب الأخلاق؟ بينما نرى من المتعلمين الذين استنارت عقولهم، واتسعت مداركهم أفرادا لا أخلاق لهم، ونرى وعاظا يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم، ونرى أطباء علماء يدسون السم لمرضاهم، فما أغنى العلم، ولا نهى التعلم وبجانب هؤلاء نرى من الجهلاء الأميين أناسا على جانب عظيم من النبل والشرف وحسن الخلق[2].

وهذا الرأي غير مقبول على الإطلاق، فالخلق قابل للتغيير ما في ذلك ريب، وكيف لا يتغير خلق الإنسان بينما خلق البهائم يتغير في أحيان كثيرة؟ فكلب الصيد يتغير من الأكل إلى تعلم الصيد، والإمساك على صاحبه، وكذلك البازى، وكثير من الحيوانات المتوحشة تنتقل من التوحش إلى الاستئناس.

"فهذا الاتجاه يهدد كل التعاليم الخلقية، وينكر أية قيمة للنصائح الأخلاقية والمواعظ، ويجعل المرء محكوما على الأخلاق بما أمدته به الوراثة من صفات الآباء والأجداد إن خيرا فخير وإن شرا فشر[3].

وأصحاب هذا الرأي يهدمون الأديان، وينقصون بنيان الشرائع، ويبطلون الحكمة من إرسال الرسل – صلوات الله عليهم – فالرسل ما أرسلوا إلى الخلق بدين الله وتعاليمه إلا للارتفاع بأخلاق الناس، والسمو بها، وتغييرها من واقع البيئات المنحرفة، إلى مستوى يتحقق فيه الخير والبر، وينتفي منه الضر والشر.

ثم كيف ننكر تغيير الأخلاق، والله سبحانه وتعالى بعث رسوله ﷺ ليتم مكارم الأخلاق، وقال له: ﴿وَذَكِّرْ فَإِنَّ الذِّكْرَىٰ تَنفَعُ الْمُؤْمِنِينَ﴾[4]. وقال – صلوات ربي وسلامه عليه –: "حسنو أخلاقكم". فالأخلاق قابلة للتغيير، والدراسة الأخلاقية تقوى إرادة الإنسان على فعل الخير، وسلوك الطريق المستقيم، وتنشيط على المضي في سبيل الفضيلة.

---

(1) تأملات في فلسفة الأخلاق، ص33 ز وقارن: دراسات في العقدية الإسلامية والأخلاق د. مزروعة، ص 162. ودراسات في علم الأخلاق في ضوء القرآن والسنة النبوية، د. عزة محمد حسن، ص21 ط1 1993م. وقارن: نظرات في التصوف والأخلاق الإسلامية د. محمد المهدي ص157.

(2) تأملات في فلسفة الأخلاق، ص35 – 36، مرجع سابق.

(3) مقدمة في علم الأخلاق، د. زقزوق، ص21. ط4: القاهرة 1984م.

(4) الذاريات آية: 55.

"ويضاف إلى ذلك أن دراسة الأخلاق تكسب صاحبها القدرة على الدقة في تقدير الأعمال الأخلاقية، ونقدها من غير أن يخضع في حكمه للعرف أو العادة أو يتأثر بحكم الزمان والمكان"[1].

والاتجاه الثاني المؤيد لقابلية الأخلاق للتغيير، وعلى ذلك تتحقق الفائدة من علم الأخلاق، وعلى رأس القائلين بهذا الرأي "سقراط" مؤسس علم الأخلاق، حيث يعتقد أن الجهل مصدر الشر، وأصل الفساد، وأن العلم منبع الخير، وأن العلم والفضيلة توءمان لا يفترقان، فإذا عمل الانسان الشر فما ذاك إلا لأنه يجهل طريق الخير. فالعالم – في عرف سقراط – يستحيل أن يكون سيء الأخلاق رديء الطباع، فالفضيلة في نظره هي العلم والمعرفة، ومعرفة الخير كافية لاتيانه [2].

هكذا يقرر "سقراط" واضع علم الأخلاق، فالأخلاق عنده تتغير، والطريق إلى تغييرها هو العلم. "فإذا كانت الفضيلة وليدة المعرفة فإن الإنسان إذا عرف الخير حرص على فعله، وإذا ادرك الشر توخى تجنبه، ولا يرتكب الشر عارف، وإنما يرتكبه من يجهله"[3].

وعلى ذلك فما يقع الانسان فيه من الأثم إنما يكون ناشئا عن خطأ في الموازنة بين اللذه الحاضرة وبين الالام المستقبلة، أو يكون ناشئا عن جهل بطبائع الأشياء، هكذا يقرر سقراط.

وكذلك يرى الإمام الغزالي أن تغيير الخلق ممكن، ولو لم يكن ممكنا لما قال النبي ﷺ: "حسنوا اخلاقكم". فذلك دليل على إمكان تغيير الخلق وإلا لما أمر النبي به، ولو امتنع ذلك لبطلت الوصايا والمواعظ والترغيب والترهيب. وكيف ينكر المرء تهذيب الإنسان مع استيلاء عقله، وتغيير خلق البهائم ممكن إذ ينتقل الصيد من التوحش إلى التأنس، والكلب من الأكل إلى التأدب، وكل ذلك تغيير خلق"[4].

ولكن ذلك لا يعنى أن كل من درس علم الأخلاق، وقرأ واطلع على مسائله وموضاعاته وما كتب عن الفضائل والرذائل، يصبح على خلق فاضل لمجرد هذه القراءة أو الاطلاع، ليس هذا صحيحا، ولكن لكي يصبح المرء فاضلا عليه أن يطبق العلم على العمل، وأن يحول هذه المسائل النظرية إلى واقع تطبيقي عملي، بهذا وحده يصير الانسان ذا خلق فاضل. فإذا لم يحدث هذا، ووقف المرء عند حد العلم النظري، ولم يطبقه في حياته العمليه، فلن يكون فاضلا قط، ولن يفيد من دراسته وعلمه، وليس ذلك عيبا يحسب على علم الأخلاق، ولكنه تقصير الانسان نفسه.

وذلك: أن علم الأخلاق اشبه بعلم الطب، يعرف المريض بحالته الصحية، ويبين له عن علته المرضية، ويصف له الدواء، ويوضح له طريق الشفاء، ثم بعد ذلك يكون مرجع الأمر كله إلى المريض، إن

---

(1) مباحث في فلسفة الأخلاق، د. محمد يوسف موسى، ص16، ط: الأزهر 1943م.

(2) تأملات في فلسفة الأخلاق، ص34.

(3) الفلسفة الخلقية د. توفيق الطويل، ص25 – 26، ط: النهضة المصرية.

(4) ميزان العمل، أبو حامد الغزالي، ص 63، ط: مكتبة الجندي.

شاء اتبع إرشاد الطبيب لتحسن صحته، وإن شاء لم يفعل، وليس في استطاعه الطبيب اجباره على اتباع ما أرشده اليه. وكذلك علم الأخلاق، ليس في مقدوره أن يجعل كل انسان صالحاً، فهو لا يفيدنا إذا لم تكن لنا إرادة تدفعنا إلى أن نأتمر بأوامره، وننتهى بنواهيه. وكثيراً ما يكون الإنسان صالحاً حسن الخلق دون أن يكون قد درس علم الأخلاق دراسة منظمة في كتاب أو تلقاه عن مدرسين،... ولكن لا شك في أنه إذا درسها كان أقدر في علمه ممن لم يدرسها، فمعرفتنا بأصول الشيء وقواعده ينير لنا الطريق[1].

ومهما يكن من أمر: فإن دراسة علم الأخلاق تفيد الفاضل وغير الفاضل معاً، وتنفع الخير والشرير جميعاً، فأما الخير الفاضل فإن دراسة علم الأخلاق تزيده معرفة بالفضائل وتعشقاً للخير، أما الشرير وغير الفاضل فإن دراسة علم الأخلاق تعرفه بالفضائل، ثم تضعه على طريقها.

وبعد أن اتضح لنا أن الأخلاق قابله للتغيير والتبديل، تظهر لنا أهمية هذا العلم في الآتي:

أولاً: إن علم الأخلاق يعتبر العلم الوحيد الذي يحقق للإنسان السعاده والرفاهيه. وهذا ما قرره أفلاطون بقوله: ليست المعرفه – وإن احتوت جميع العلوم– هي التي تخلق السعادة وتجلب الرفاهيه، ولكن الذي يخلقها فرع واحد لا اكثر من فروع المعرفه، هو علم الخير والشر[2].

والذي يقصده أفلاطون بعلم الخير والشر، هو علم الأخلاق، لأن دراسة الأخلاق تميز بين نوعين من السلوك، أحدهما يحقق الخير، وثانيهما يقود إلى الشر، وتبين كيف يمكن أن يسلك الإنسان طريق الخير وان يتجنب طريق الشر، فقد يعلم الإنسان الخير ويحبه، ولكنه لا يدري الطريق إليه، وقد يعرف الشر ولا يدري كيف يتجنبه.

ثانياً: إن دراسة علم الأخلاق تساعد على تدريب الجوانب المثلى أو الخيرة في الأنسان، كما تساعد على نموها نمواً متكاملاً سليماً، وليس معنى ذلك أن من لِمَ يدرس الأخلاق ينقصه الكثير من التصرفات الخلقيه، وليس معنى ذلك أيضاً أن كل من يدرس الأخلاق فاضلاً بالضرورة. ولكن الذي نود أن نقوله في هذا المجال أن هذه الدراسة توسع أفق التفكير الخلقي، وتجعل الفرد يعرف ما يعمل ويتصرف بناء على علم وإدراك وإن هذه الدراسة تنمي الحاسة الخلقية، وتقوي الإحساس الخلقي، ولكنها لا تخلق بالضرورة هذا الإحساس.

ثالثاً: إن علم الأخلاق يضيء لنا السبيل إلى حل المشكلات اليومية المتعلقة بسلوكنا، إذ لا يخفى أن مشكلات كثيرة تواجهنا كل يوم، ولا مفر لنا من القطع فيها برأي، فنتساءل عما يجب أن نعمل لحلها، وأي طريق نسلك فيها، فعلم الأخلاق يعيننا أن نهتدي إلى الحل، وعلى اختيار الطريق الذي يرضى الضمير والعدالة.

---

(1) الأخلاق، أ/ أحمد أمين، ص 7-8، مرجع سابق.

(2) تاريخ الأخلاق، د. محمد يوسف موسى، ص79، ط3: دار الكتاب العربي، 1953م.

رابعاً: يوضح لنا علم الأخلاق السبب في أن عملاً خير من عمل، فيبين: لِمَ ينبغي لنا ألا نندفع وراء هوانا وغرائزنا الأولية، بل يجب أن نعمل على ضبطها وتهذيبها، ولِمَ يجب أن نستمع إلى صوت الضمير والواجب على ما قد يكون في ذلك من مشقة، ونصب، ولم يكون العمل خيراً في حين أن نتيجته قد تكون شراً.

خامساً: إن معرفة الإنسان بأسباب ما يعمل: تجعل عمله أكبر قيمة وأكثر خيراً، فالذي يعمل الخير وهو خبير بما يفعل، مدرك للغاية التي يقصد، أفضل وأسمى ممن يعمله وهو جاهل به كأن يكون قد عمله تقليداً ومسايرة للعرف[1].

سادساً: إن الإستمرار على كف النفس عن الإندفاع مع الهوى وتوجيهها إلى الخير يعين على تقوية الإرادة، فتكون لنا قدرة تجعلنا نثبت على الخير والحق على الرغم من تغلب الحوادث وتتابع المغريات والمحن.

سابعا: إن الدارس لهذا العلم أصدق حكماً على سلوك الناس وأخلاقهم، وأقرب إلى الصواب في تقديره لأعمالهم وبواعثهم، وأقدر على نقد الأعمال التي تعرض عليه وتقويمها تقويماً مستقلاً، غير خاضع في أحكامه إلى إلف الناس وتقاليدهم.

وهو من جهة أخرى يدرك تمام الإدراك أن من الصعوبة بمكان نقد اخلاق الناس وأعمالهم وتقديرها تقديراً عادلاً صحيحاً يرضى الذمة والضمير، ولذا فإنه لا يتسرع في الحكم على اعمال الناس وأخلاقهم قبل أن يتعرف نياتهم ومقاصدهم، ويحسن الظن بهم أكثر مما يسيئه، فتحسن بذلك العلاقات بينه وبينهم[2].

هذا، وإن علم الأخلاق علم عملي، يمس كل إنسان من قريب، مهما تكن مهنته وعمله، ويتصل بالحياة أتم الاتصال، فهو يداخل الأديب في أدبة، والطبيب في طبه، والسياسي فس حكمه البلاد، والصحفي فيما ينشر من أخبار، والصانع فيما يصنع، والأستاذ في عمله، وكل عامل فيما يعمل، وينير للجميع سبيلهم إلى الخير، فهو يحقق فن الحياة الخيرة والسعيدة.

يقول الدكتور محمد عبد الله دراز مشيداً بدور علم الأخلاق في الحياة الإنسانية وأهميته: لقد يكون في وسع الإنسان أن يستغني طول حياته عن بعض مسائل العلم والمعرفة، فلا تخطر له ببال، بل قد

---

(1) الأخلاق، أ/ أحمد أمين، ص8.

(2) السابق، ص9.

يستطيع أن يستغني عنها جميعاً فترة طويلة، أو قصيرة من عمرة، ولكن أحداً، لن يستطيع أن يخلي همه من المسألة الأخلاقية طرفة عين[1].

ويقول الفيلسوف الفرنسي "مالبرانش": "لا يوجد علم له كثير اتصال بنا أكثر من الأخلاق، ذلك بأنه هو الذي يعلمنا واجباتنا نحو الله، والملك، والأهل، وجميع ما يحيط بنا بصفة عامة، كما يعلمنا الطريق الذي يجب سلوكه لنكون سعداء سعادة خالدة، ولهذا فكل الناس في حاجة ماسة لتعلمه"[2].

وهذا القول حق إلى حد كبير، فعلم الأخلاق يضيء أمام الإنسان أياً كان لونه أو جنسه، أو مهنته، السبيل إلى تحقيق الفضيلة والعدالة والخير، كما يوضح للإنسان قيمة عمله وغايته التي يجب عليه بلوغها.

---

(1) الأخلاق ومعيارها بين الوضعية والدين، د. حمدي حيا الله، ص 24 نقلا عن دراسات إسلامية، ص100، ط2: القاهرة 1977م.

(2) تاريخ الأخلاق، د. محمد يوسف موسى، ص237، مرجع سابق.

المبحث الخامس

الخلق وعوامل تكوينه

يمتاز الإنسان عن الحيوان بأنه له غايات يسعى إلى تحقيقها، مع وعيه بها، وتصوره لها، والناس يختلفون في الغايات التي يسعون إلى تحقيقها، ولهذا فميولهم ورغباتهم أيضاً مختلفة. فإذا تغلب على الإنسان ميل من الميول الفاضلة بإستمرار. مثل الميل إلى السخاء والبذل، كلما وجدت الظروف الداعية إلى ذلك، فإنه يقال حينئذ: إن هذا الشخص خلقه الكرم، وبناء على هذا عرف الخلق بأنه: ميل من الميول على غيره بإستمرار"[1].

فبناء على هذا التعريف يكون الرجل الفاضل هو الذي تتغلب عليه الميول الفاضلة بإستمرار. أما الذي يجود بالكثير من المال حيناً، ويبخل بالقليل مع وجود الدواعي للبذل حيناً آخر، فلا يوصف بأن خلقه الكرم أو البخل، لأنه لم يتغلب عليه ميل من الميول بإستمرار، حتى يصير له عادة وخلقاً.

وعرف الخلق أيضاً بأنه "عادة الإرادة"[2] أي تتعود إرادة الإنسان عملاً ما، بحيث إذا عرض له ما يتطلب ذلك العمل، أداة الإنسان أداء آلياً دون تفكير، وما ذلك إلا لأن إرادته قد تعودت الإتيان بمثل ذلك العمل في مثل تلك الظروف.

وهكذا فإنه يشترط في الخلق الثبات والرسوخ لميل، أو حالة نفسية معينة حتى يظهر ذلك في الأفعال بإستمرار. وعلى هذا فليس الخلق أمراً نسبياً، ومن ناحية أخرى لا بد أن تكون هناك إمارات تدل على أن هذه الأفعال صادرة عن صاحبها بطريقة انبعاثية، وليست أثراً لأية أسباب خارجية كالخوف أو الرجاء أو الحياء أو الرياء...الخ[3].

ويعرف الإمام الغزالي الخلق بأنه: "هيئة للنفس راسخة، عنها تصدر الأفعال بسهولة ويسر، من غير حاجة إلى فكر أو روية"[4]. ويتضح من هذا التعريف أن الخلق صفة نفسية، ثابتة وراسخة ودائمة، فالخلق أمر داخلي بإعتباره صفة نفسية.

---

(1) تأملات في فلسفة الأخلاق، ص91.

(2) العقيدة والأخلاق، د. بيصار، ص215.

(3) مقدمة في علم الأخلاق، ص31. وقارن: مباحث في فلسفة الأخلاق، د. محمد يوسف موسى، ص65،56 وأيضا دراسات اسلامية،د. عبد الله دراز، ص89.

(4) إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي، 3/ 39، ط: القاهرة.

ويعرفه ابن مسكوية فيقول: "الخلق حال للنفس داعية لها إلى أفعالها من غير فكر ولا روية" وهذه الحال تنقسم إلى قسمين: منها ما يكون طبيعياً من أصل المزاج...، ومنها مستفاداً بالعادة أو التدرب وربما كان مبدؤه بالروية والفكر، ثم يستمر عليه أولاً فأولاً، حتى يصير ملكة وخلقاً"[1].

وهذه التعريفات للخلق تلتقي – من وجهة النظر الأخلاقية – عند نقطة واحدة وتكييف للخلق في حقيقته وفي تكوينه تكيفاً متشابهاً، إذ أن صدور الأفعال عن هذه الهيئه أو الملكة النفسية يكون من غير فكر ولا روية، أي من عير تردد، ومن غير تأخير عن الوقت المناسب، ولأن الخلق صار عادة له، يفعله تلقائياً بدون جهد ذهني.

عوامل تكوين الخلق وبناءه:

يتكون الخلق من الناحية النفسية بأن يبدأ ميلا ضعيفا في النفس، يشتد فيصير له رغبة أو نية أو أمرا مرجوا، ثم يصير إرادة راسخة في النفس، فخلقا تصدر عنه أعماله في يسر وسهولة من غير حاجة إلى إعمال للفكر. على أن هناك بالإضافة إلى ذلك مجموعة من العوامل الفعالة في تكوين الخلق من الناحية العملية لها أثرها الفعال، سواء كان هذا الأثر سلبيا أم إيجابيا. وأهم هذه العوامل الثلاثة: العادة، والوراثة والبيئة.

أولا: العادة:

ويتكون الخلق بالممارسة والاعتياد، وبكثرة تكرار الفعل والمواظبة عليه. ولعل ذلك هو الملاحظ عند هؤلاء الذين عرفوا الخلق بأنه "عادة الإرادة". فعندما يراد تحويل المرء من خلق ذميم إلى آخر حميد، أو يراد تكوين خلق معين له لم يكن موجودا من قبل، يحمل المرء على اتيان هذا العمل وتكراره، ويعاود ذلك مرة بعد أخرى مع استعمال وسائل الإغراء والترغيب، التي من شأنها أن تحبب إليه اتيان هذا الفعل الحميد، والإقبال على ممارسته، برغبة صادقة وميل أكيد، واستخدام وسائل التنفير ضده، بحيث تصير نفرته منه وابتعاده عنه ميلا ورغبة، بل طبيعة وخلقا.

وبالمواظبة على هذا التكرار، والمداومة على هذا الفعل الحميد يصبح إتيانه وممارسته عادة لازمة، وطبعا دائما، يعني يصير خلقا له، يصدر عنه تلقائيا، من غير أن يسبقه تفكير، بحيث يكون انطباعا من

(1) تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، لابن مسكويه، ص 42، ط1: 1398هـ.

انطباعات النفس وحالاتها، تحملها على الفعل من غير حاجة إلى تأمل أو رؤية. كأن يصبح هذا الفعل بنتائجه، وآثاره حاضرا لدى النفس، فلا تحتاج في إبرامه إلى أي نوع من أنواع التفكير أو التردد[1].

من هذا كانت أهمية التدريب والتعود على فعل مكارم الأخلاق، حتى تصير عادة للمسلم، سهلة ميسرة، ولعل هذا بعض ما يفهم من حديث المصطفى – صلوات ربي وسلامه عليه –: ألخير عادة، والشر لجاجة، –أي خصومة– ومن يرد الله به خيرا يفقهه في الدين[2].

ولن ترسخ الأخلاق الانسانية في النفس ما لم تتعود النفس جميع العادات الحسنة وما لم تترك جميع الأفعال السيئة، وما لم تواظب عليه مواظبة من يشتاق إلى الأفعال الجميلة ويتلذذ بها، ويكره الأفعال القبيحة ويتألم بها، كما قال الصادق المصدوق ﷺ: "وجعلت قرة عيني في الصلاة"[3].

ومن هنا تظهر المسئولية الكبرى الملقاة على عاتق المربين، والوعاظ والمرشدين، في تكوين الأخلاق الحميدة في نفوس الأفراد والجماعات، ومحو كل أثر للأخلاق الذميمة، كما يظهر أثر القدوة وغريزة المحاكاة والتقليد في تكوين الفضائل ومحاربة الرذائل.

فالوعظ والنصيحة، وسيلة من وسائل بناء الخلق الفاضل، فالوعظ هو التعريف بالخلق الفاضل والحث على امتثاله وبيان الخلق السيء والتنفير منه. قال تعالى: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ﴾[4]. وقال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعًۢا بَصِيرًا﴾[5] وأما النصيحة فقد ورد ذكرها في قوله تعالى: ﴿لَّيْسَ عَلَى ٱلضُّعَفَآءِ وَلَا عَلَى ٱلْمَرْضَىٰ وَلَا عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنفِقُونَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُوا۟ لِلَّهِ وَرَسُولِهِۦ ۚ مَا عَلَى ٱلْمُحْسِنِينَ مِن سَبِيلٍ ۚ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[6]. وقول الرسول ﷺ ألدين النصيحة، قلنا لمن؟ قال لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم[7].

---

(1) العقيدة والأخلاق، ص216.

(2) رواه ابن ماجه في سننه 1/ 78.

(3) رواه النسائي في سننه، من حديث أنس بن مالك.

(4) النحل آية 125.

(5) النساء آية 58.

(6) التوبة آية 91.

(7) رواه مسلم في كتاب الإيمان، باب بيان أن الدين النصيحه، 1/ 74.

هكذا يتكرر ذكر الموعظة والنصيحة في القرآن والسنة المطهرة باعتبار انهما من أهم وسائل تربية الخلق وتكوينه، وكثيرا ما يأمر القرآن بالتذكر فيقول: ﴿وَذَكِّرْ فَإِنَّ ٱلذِّكْرَىٰ تَنفَعُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾[1].

ثانيا: الوراثة

الوراثة هي انتقال بعض صفات الأصل لفرعه، قل ذلك أو كثر، وبها تنتقل للفرد مجموعة من الصفات الجسمية كما أنَّ للوراثة دخلاً كبيراً في تكوين الإنسان أدبياً وعقلياً، ولكن ما يرثه الانسان من آبائه وأجداده من صفات نفسية ليس غرائز نامية، أو ملكات ناضجة، وإنما يرث منهم استعدادات وقوى كامنه[2].

وهنا سؤال يطرح نفسه وهو: إذا كانت الأخلاق لا تورث، فكيف تكون الوراثة – إذن – عاملا من عوامل تكوينها؟

نقول إن الخصائص الجسمية التي يرثها الفرع عن أصوله القريبة أو البعيدة، لها دخل كبير في تكوين الخلق عند الانسان، لأنها تتدخل في تكوين نفسيته، وفي تكوين تفاعلاته مع الآخرين ايجابا وسلبا وهذه التفاعلات هي التي تصوغ الأخلاق، وتكون في نفس الوقت صدى لها. فالشخص الذي ورث عن أصوله خلقا سويا، وشكلا مقبولا، خلا من العيوب الخلقية، والعاهات الجسدية، مثل هذا الشخص غالبانراه يندمج في المجتمع، ويتفاعل معه بنفس منطلقه، وتصرفات سوية، بعيدة عن العقد والرواسب النفسية. وذلك على عكس انسان آخر ورث عن أصوله بعض العيوب الخلقية كالقصر أو الدمامة، أو لون البشرة، فمثل ذلك الإنسان منطويا على نفسه، بعيدا عن المجتمع، وكثيرا ما تترسب في نفسه العقد والأمراض، وتغلب على مثل هذا أن يغلق قلبه على الحقد للمجتمع، والحسد للأسوياء من أفراد البشر. هذان الشخصان لا يمكن أن يكون أخلاقهما على مستوى واحد، بل لا بد أن تختلف أخلاق هذا عن ذاك[3].

وهذا هو دور الوراثة في تكوين الخلق عند الفرد، ودور الوراثة لا يتعدى هذا المعنى، فليس هناك أساس سليم للقول بأن الأخلاق تورث بطريق مباشر. إذ القول بتورث الأخلاق كالصفات والخصائص الجسمية تماما بتمام يهدم الحكمة من الدين، وبعثة الأنبياء والرسل، ويبطل جدوى التربية والتعليم، ويعفي على أثر التأديب والتهذيب.

---

(1) الذاريات آية: 55.

(2) مقدمة في علم الأخلاق، ص32. وقارن: العقيدة والأخلاق، ص218 – 219.

(3) دراسات في العقيدة الإسلامية والأخلاق، ص190.

لأنه ما دامت الأخلاق تورث كالخصائص الجسدية، فلا أمل في تغييرها، ولا طمع في تحسينها، بل إن القول بتورث الأخلاق يهدم المسئولية الشخصية التي هي أساس الحساب في الآخرة، والثواب والعقاب. إذ أن أساس المسئولية الفردية هو الحرية في الاختيار[1].

ثالثا: البيئة:

تعد البيئة في مقدمة العوامل المؤثرة والفعالة في تكوين أخلاق الإنسان، سواء أكانت بيئة طبيعية أو بيئة اجتماعية، فلكل منهما أثره الذي لا ينكر في تكوين الأخلاق.

والبيئة هي: كل ما يحيط بالانسان، ويؤثر فيه، كثيرا أو قليلا، بطريق مباشر أو غير مباشر، منذ كان جنيناً في بطن أمه حتى يوافيه أجله المحتوم. فكل ما يؤثر في الانسان، أو يعمل على تكييفه وتكوين صفاته يعد بيئة له، وعاملا من عوامل تكوينه الخلقي، سواء كان ذلك بيئة طبيعة، كالإقليم وما يتميز به من مناخ، وسهول وجبال، وتضاريس إلى غير ذلك، أو بيئة اجتماعية كأحشاء الأم، والمنزل، والمدرسة، والأصدقاء، والأندية، ونظام الحكم والتقاليد والعادات التي تسود المجتمع، والصحف والمجلات التي يشب المرء على قراتها إلى غير ذلك من جوانب البيئة الاجتماعية[2].

فصداقة الأخيار – وهي تدخل ضمن البية الاجتماعية – مثلا لها اثرها البالغ في تكوين الخلق، فإذا كان الصديق صالحا تقيا كان له دوره في ظهور الخلق الفاضل المحمود، وإذا كان الصديق شريرا منحرفا عن منهج الله كان له أثره في وجود الخلق السيء المذموم، ويصدق ذلك قول النبي ﷺ: المرء على دين خليله فلينظر أحدكم من يخالل[3]. وقوله: إنما مثل الجليس الصالح والجليس السوء، كحامل المسك ونافخ الكير، فحامل المسك، إما أن يحذيك وإما أن تبتاع منه، وإما أن تجد منه ريحا طيبة، ونافخ الكير إما أن يحرق ثيابك، وإما أن تجد منه ريحا خبيثة[4]. وقوله: لا تصاحب إلا مؤمنا، ولا يأكل طعامك إلا تقي[5].

فطالما للصداقة أثر في تكوين أخلاق الفرد، ينبغي أن يكون الصديق حميد الأخلاق، حسن السلوك، طيب العشرة، يؤثر الفضيلة على الرذيلة، والخير على الشر، ويعين جليسه على طاعة الله تعالى، إن نسي صديقه ذكره، وإن ذكر أعانه، لأن سيء الخلق عدو لنفسه، وعدو للإنسانية، فلا يرجى منه الخير.

---

(1) السابق، ص191.

(2) تأملات في فلسفة الأخلاق، ص143 – 151، وقارن: العقيدة والأخلاق، د. بيصار، ص218.

(3) اخرجه أبو داود والترمذي، وحسنه الحاكم من حديث أبي هريرة وقال صحيح إن شاء الله.

(4) رواه مسلم في كتاب البر والصلة، باب استحباب مجالسة الصالحين، 4/ 2026.

(5) رواه أبو داود في كتاب الأدب، باب استحباب ان يجالس 5/ 167، والترمذي في كتاب الزهد، باب صحة المؤمن، وقال حديث حسن.

وكلما كان الصديق مخلصا في صداقته، صادقا في صحبته، كـان أثـره في بنـاء الخلـق الحميـد أبلـغ وأعظم، لأنه سيكون رقيبا على صديقه، يلاحظ أحواله وأفعاله فيحثه على الخير، وينفره من الشر.

هذا هو اثر الصداقة في تكوين الخلق، وهو جانب من جوانب البيئة الاجتماعية، وقس عليه بـاقي الجوانب الأخرى وأثرها في تكوين أخلاق الإنسان[1].

---

(1) كتابنا: الأخلاق الإسلامية وأثرها على الفرد والمجتمع، ص 47-48..

المبحث السادس

السلوك وعلاقته بالخلق

اتضح لنا من تعريف "الخلق" أنه حالة باطنية راسخة في النفس، أو أنه شيء داخلي تشتمل عليه النفس، وصفة تقوم بها، فتطبعها بطابع معين، يميل بها إما إلى فعل الخير وإما إلى فعل الشر. إلا أن أفعال الإنسان الظاهرة تختلف كل الاختلاف عن هذا الشيء الباطني، هذه الأعمال الظاهرة هي التي يطلق عليها علماء الأخلاق اسم "السلوك"، وهو المظهر الخارجي للخلق، والمعبر عنه.

والأعمال الظاهرة لا تسمى سلوكا إلا إذا كانت صادرة عن إرداة، أما إذا صدرت عن المرء من غير إرادة لها أو تفكير فإنها حينئذ لا تسمى سلوكا، بل تصرفا تدفع إليه الغرائز التي يشترك فيها الإنسان والحيوان على السواء.

فالسلوك إذن هو: "أعمال الإنسان الإرداية المتجهة نحو غاية معينة مقصودة"[1] وهو دليل الخلق ورمز له، وعنوان عليه فإذا كان السلوك حسنا، دل على خلق حسن، وإذا كان سيئا دل على خلق قبيح، وكما أن الشجرة تعرف بالثمرة، فكذلك الخلق الطيب يعرف بالأعمال الطيبة[2].

وإذا كان "السلوك" هو صورة فعل الإنسان الظاهرة، وكانت "الأخلاق" هي الصورة الباطنة، فما هي علاقة السلوك بالأخلاق؟ هل هي علاقة الدال بالمدلول؟ على معنى أنا نحكم عليك بفعلك فإن كان حسنا قلنا إن أخلاقك حسنة، وإن كان سيئا، قلنا: إن أخلاقك سيئة.

إن قلنا بهذا، يرد علينا أن من الناس من هم على "أخلاق طيبة"، غير أن ظروفهم التي تحيط بهم لا تمكنهم من أن يكونوا على "سلوك" حسن الفعل، لضيق ذات اليد عندما يدعو داعي الإحسان مثلا، أو لغير ضيق ذات اليد عندما تدعو فضيلة أخرى مما تراه في كثير من الأحيان.

وعلى العكس من ذلك قد ترى شخصا لا تعرفه "الأخلاق" أبدا لا في قليل، ولا في كثير، ولكنه في بعض الأوقات يجود بمقدار ما يجود به عشرات من الناس، يجود بذلك رياء، أو نفاقا، فهل يعد هذا على أخلاق طيبة، وذلك على أخلاق سيئة؟ لا.

إذن فالعلاقة بين السلوك والخلق، هي علاقة الدال بالمدلول، لكن ليس ذلك دائما، لأن الأمر يتوقف مع ذلك على الظروف والملابسات التي تحيط بالإنسان وتؤثر فيه. فالسلوك يختلف باختلاف الظروف والأحوال[3].

---

(1) تأملات في فلسفة الأخلاق، ص181.

(2) مقدمة في علم الأخلاق ص34.

(3) تأملات، ص 182 –183.

فأحوالك الشخصية الذاتية من علم، وجهل، وفقر وغنى، وقوة وضعف، وصحة واعتلال، كل هذه تتدخل في سلوكك فتؤثر فيه، فالخلق لا ينفرد بالتأثير في سلوك الإنسان، وإنما هناك عوامل وظروف يتوقف عليها تكييف الصلة بينهما وفاعلية الأول في الثاني.

إن السلوك الإنساني المرتبط بالخلق ينبغي أن يقوم على تطبيق نوازع الفضيلة على الحياة اليومية للناس، فإن السبب الرئيسي لهذه الأزمات الاقتصادية وغير الاقتصادية، يرجع أولا وقبل كل شيء إلى الأخلاق، ولو اتبعت في السلوك أحكام الأمانة المطلقة، والصدق والوفاء، والايثار، وحب الخير، لذهبت أكثر المشاكل، ولساد الرخاء الناس جميعا.

ومما يساعد على بعث السلوك الحسن تقوية الوازع الديني في نفوس الناس. بل ذلك خير ما يهديك طريق الخير، وخير ما يوصلك إلى الحياة الطيبة السعيدة.

المبحث السابع

الإلزام الخلقي ومصدره

يعتبر مبدأ الإلزام من الأسس الهامة في أصول الأخلاق، وهو القاعدة الأساسية الذي يدور حولها النظام الأخلاقي، وأول ركن من أركان البناء والأخلاق في الإسلام.

والإلزام الخلقي يعد أساسا لكل مذهب أو نظرية أخلاقية جديرة بأن تسمى بهذا الاسم، وبدون عنصر الإلزام هذا يتقوض البناء الأخلاقي كله، لأنه إذا فقد الإلزام فلن تكون هناك مسئولية ثم لن يكون هناك جزاء، بل ولن يكون هناك نظام ولا قانون، وبهذا تصبح الحياة "هملاً" وتسحق الفوضى كل شيء، وخرافة تلك التي تقول إنه يمكن أن توجد أخلاق بلا إلزام[1].

والإلزام أو الواجب هو كل عمل يتعين علينا أداؤه مهما يكن في هذا الأداء من جهد ومشقة، فهو السلوك الذي يبعث عليه الأمر الإلهي، والضمير المؤمن، وتحببه لنا الأخلاق الفاضلة[2].

والإلزام الخلقي في الإسلام، التزام اختياري غير قهري، لأن الأخلاق لا تتعلق إلا بالأفعال الاختيارية. والإلزام عندما يصبح قهرا أو قصرا نجده يفقد صبغته الأخلاقية، وعندما تحركه العاطفة يصبح كل خضوع لهذا الإلزام لا مسوغ له.

والإلزام الخلقي هو إلزام داخلي، أو التزام المؤمن بتنفيذ أوامر الإله الذي آمن به عن طريق الرسول ﷺ الذي صدق به، والكتاب الذي أنزل عليه، إنه التزام ينبعث من داخل الإنسان المسلم بعيدا عن الاختلاط بالإكراه الاجتماعي الناشيء عن القوانين الوضعية، وهو التزام حر، لأن الإنسان لا يفقد معه حريته، فإذا قال القرآن اعمل والتزم المسلم بالعمل، فإنه من الناحية العملية يستطيع ألا يعمل، أي أنه يمكن الاختيار بين الخضوع لهذه الأوامر وعدم الخضوع لها، ومن ثم كان التزام المسلم بالطاعة والخضوع لتلك الأوامر الإلهية، واجتنابه لما نهى الله عنه، التزاما حرا عن طواعية واختيار، وهذا الالتزام الحر من قبل المسلم هو الأساس للبناء الأخلاقي في الإسلام.

والالتزام الأخلاقي في الإسلام، تكليف موجه إلى جميع المسلمين الذين قد ارتضوا الإسلام دينا، وهو تكليف لا يخرج عنه مسلم، ولا ينبغي لمسلم أن يخرج عليه، لأنه امتداد للعقيدة وتطبيق لها، بل هو جزء منها[3].

---

(1) الإسلام والمذاهب الأخلاقية، د. ابراهيم محمد ابراهيم، ص 188 ط القاهرة 1981م.

(2) العقيدة والأخلاق في ضوء الإسلام، نخبة من اساتذة قسم العقيدة بالقاهرة، ط: القاهرة 1984م.

(3) الاسلام والمذاهب الأخلاقية، ص198.

والذي يستقرىء آيات الكتاب العزيز التي تحدثت عن الإيمان بالله يجدها – غالبا – ما تردف العمل الصالح بالإيمان، يأتي الإيمان أولا ثم يذكر العمل الصالح، إجمالاً أو تفصيلاً، اقرأ قول الله تعالى في هذا الشأن: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّٰتُ ٱلْفِرْدَوْسِ نُزُلًا﴾[1] وقوله: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ طُوبَىٰ لَهُمْ وَحُسْنُ مَـَٔابٍ﴾[2] وقوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُم بِإِيمَٰنِهِمْ تَجْرِى مِن تَحْتِهِمُ ٱلْأَنْهَٰرُ فِى جَنَّٰتِ ٱلنَّعِيمِ﴾[3]. وقوله: ﴿قَدْ أَفْلَحَ ٱلْمُؤْمِنُونَ ﴿١﴾ ٱلَّذِينَ هُمْ فِى صَلَاتِهِمْ خَٰشِعُونَ ﴿٢﴾ وَٱلَّذِينَ هُمْ عَنِ ٱللَّغْوِ مُعْرِضُونَ ﴿٣﴾ وَٱلَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَوٰةِ فَٰعِلُونَ ﴿٤﴾ وَٱلَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَٰفِظُونَ ﴿٥﴾ إِلَّا عَلَىٰٓ أَزْوَٰجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ ﴿٦﴾ فَمَنِ ٱبْتَغَىٰ وَرَآءَ ذَٰلِكَ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْعَادُونَ ﴿٧﴾ وَٱلَّذِينَ هُمْ لِأَمَٰنَٰتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَٰعُونَ ﴿٨﴾ وَٱلَّذِينَ هُمْ عَلَىٰ صَلَوَٰتِهِمْ يُحَافِظُونَ ﴿٩﴾ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْوَٰرِثُونَ﴾[4].

فنحن نرى أن هذه النصوص – وغيرها كثير – قد أفادت أن عمل المسلم وسلوكه جزء من عقيدته الإيمانية، يستوى في هذا العمل الديني والعمل النبوي، فالعقيدة في الاسلام هي نظام للحياة، والعمل الديني يمتزج بالعمل الدنيوي، فالعقيدة في الاسلام هي نظام للحياة، والعمل الديني يمتزج بالعمل الدنيوي، والعبادات سياج يحمي المعاملات من الانزلاق أو الانحراف.

مصدر الإلزام الخلقي في الاسلام:

إن علاقة الإسلام بالأخلاق، علاقة شمول، فإن جميع ما جاء به الإسلام، يدعو إلى الأخلاق، إما مباشرة أو ثمرة لما يدعو إليه الإسلام، سواء كان عقيدة أم شريعة. ورغم تعدد مصادر الدين الاسلامي في الإلزام الخلقي، متمثلة في "القرآن الكريم" و"السنة النبوية" و"الاجماع" و"القياس" فإننا ينبغي أن نذكر أنه لا يوجد سوى سلطة واحدة تشريعية ملزمة، هي الله جلا وعلا، والقرآن ذاته لا يفتأ أن يؤكد لنا هذه الحقيقة في كثير من أياته، منها قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِۦ﴾[5] وقوله: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْحُكْمُ﴾[6]. فمصدر الحكم في

(1) الكهف آية 107.
(2) الرعد آية: 29.
(3) يونس آية: 9.
(4) المؤمنون آيات 1 – 10.
(5) الرعد آية: 41.
(6) الأنعام آية: 62.

العقيدة والشريعة، وما يترتب عليهما من توجه أخلاقي مباشر أو غير مباشر، مصدر هذا كله هو الحق تبارك وتعالى. وبقية المصادر ترجع إليه.

فالرسول ﷺ أول خاضع لشرع الله وحكمه، وأول من يطبقه ليكون لنا القدوة الحسنة، وبالتالي إذا لم يرد الحكم في نص الكتاب والسنة، فإن الإجماع [1]. يأتي دوره محاولا إدراك هذا الحكم في فحوى مجموعهما، وأيضا بالنسبة للقياس [2] الذي يحاول أن يكشف عن هذا الحكم أيضا في روح نص الكتاب أو السنة، وفي مفهومهما العميق.

من هذا المنطلق يكون جميع مصادر الشرع الإسلامي ترد إلى مصدر واحد، وترد جميع الأوامر إلى أمر واحد ظاهر أو باطن هو الله سبحانه وتعالى. فالمصادر الأربعة التي اعتبرناها متعددة، ترجع إلى مصدر واحد هو القرآن والوحي ضمنا، وأن الشرع الملزم موجود واحد هو الله سبحانه وقد أشار أبو حامد الغزالي في كتابه المستصفى إلى ذلك حيث يقول: "وأعلم انا إذا حققنا النظر بأن أصل الأحكام واحد، وهو قول الله تعالى، إذ قول الرسول ﷺ ليس بحكم ولا ملزم، بل هو مخبر عن الله أنه حكم الله تعالى، وأما العقل – ويعنى به القياس – فلا يدل على الأحكام الشرعية بل يدل على نقي الأحكام عند انتفاء السمع، فحمية العقل أصلا من أصول الأدلة تجوز على ما يأتي تحقيقه، إلا أنا إذا نظرنا إلى ظهور الحكم في حقنا فلا يظهر إلا بقول الرسول ﷺ لأن لا تسمع الكلام من الله تعالى ولا من جبريل ﷺ فالكتاب يظهر لنا بقول الرسول ﷺ إذا اعتبرنا المظهر لهذه الأحكام فهو قول الرسول فقط.

---

(1) الاجماع هو: الحكم المجمع عليه في الأمة. أي اتفاق جميع المجتهدين في عصر من العصور بعد وفاة النبي ﷺ على حكم شرعي في واقعة من الوقائع، فإذا وقعت حادثة في عصر من العصور ولا حكم لها في الكتاب أو السنة، وعرضت على جميع مجتهدي هذا العصر الذي وقعت فيه فأجمعت كلمتهم فيها على حكم واتفقوا عليه سمى هذا الاتفاق إجماعا واعتبر إجماعهم على حكم واحد فيها دليلا على أن هذا هو الحكم الشرعي في الواقعة. يقول أحد الباحثين: "والاتفاق لا بد وأن يكون صادرا من المجتهدين جميعا، دون النظر إلى سواهم، فلا اعتبار لرأي العامة، سواء كان موافقا لهؤلاء المجتهدين أم مخالفا، عند أكثر العلماء.

راجع: كشف الأسرار، للبزدوي، ص216، وقارن: الضمير والإلزام الخلقي بين المذاهب الفكرية والإسلام، د. محمد علي عز السماحي، ص 153، ط: القاهرة 1985م.

(2) القياس هو: طريقة استدلالية، عمادها النص الشرعي، وتقوم على المقيس عليه وهو الأصل. والقياس يتكون من أربعة أركان: الأصل – أي المقيس عليه – والفرع – وهو المقيس – والعلة، والحكم، والأصل هو ما يبنى عليه غيره، والفرع ما تفرع من غيره، والعلة: هي الوصف الجامع بين الأصل والفرع، والحكم هو ثمرة القياس. راجع: مناهج البحث د. على سامي النشار، ص93.

إذ الاجماع يدل على أنهم استندوا إلى قوله، واعتبرنا السبب الملزم فهو واحد، وهو حكم الله تعالى، لكن إذا لم يجرد النظر وجمعنا المدارك، صارت الأصول التي يجب النظر فيها أربعة[1].

مميزات الإلزام الخلقي في الإسلام:

يمتاز الإلزام في الأخلاق الإسلامية بخصائص متعددة، تتكشف لنا جوانبها كلما امعنا النظر في كل جوانب الدين الإسلامي المشرقة كالعقيدة والعبادات والمعاملات.

يمتاز القانون الأخلاقي في الإسلام بالطابع العمومي الشمولي، أخذا من قوله تعالى: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾[2]. فعندما تؤكد على شمولية الإلزام الخلقي في الإسلام إنما نعني به أمورا كثيرة منها: إن الإلزام يشمل كل جانب من الجوانب الإنسانية المختلفة الداخلية والخارجية فللفكر أخلاق، وللاعتقاد أخلاق، وللنفس أخلاق، وللسلوك الخارجي أخلاق.

فمن فضائل أخلاق الفكر تحرى الحقيقة بإنصاف وتجرد وحياد، الصبر على التفكر والتدبر، والبحث عن كل نافع ومفيد من الأفكار والمعارف والعلوم، والبعد عن سفاسف الأفكار وتوافهها، والاشتغال بتذكر كل صالح مفيد، ونسيان الأحدث المثيرة للأحقاد والضغائن، أو الباعثة على الغضب والانفعالات غير الحسنة، وعدم التطلع إلى الحسد أو مثيرات الشهوات والأهواء المحرمة... الخ هذه الفضائل.

ومن فضائل أخلاق الاعتقاد أن لا يسمح الإنسان لنفسه بأن يتتبع الأوهام والظنون الضعيفة، فيحلها في مركز عقائده الثابتة الراسخة، وأن لا يجعل مركز عقائده فريسة للتقليد الأعمى، والضلالات الشائعة، أو فريسة لما تمليه الأهواء والشهوات من أفكار ومذاهب وتيارات وافدة، أو فريسة لما يمليه القادة المضلون والشياطين الموسوسون من الجن والأنس[3].

ومن فضائل أخلاق النفس الصبر والعفة ومجانبة الحسد والترفع عن سفاسف الأمور، والنظر إلى معاليها، وعلو الهمة، وجود النفس وتسامحها وعفوها عن اساءة المسيء. ومن فضائل أخلاق القلب حب الحق والخير، وكراهية الباطل، والشر، وخلوه من الأحقاد والضغائن. وأما فضائل أخلاق السلوك الظاهر فكثيرة، وهي في حقيقتها الصادقة تعبر عما في داخل الإنسان من أخلاق. ويقابل ذلك كله نقائض ورذائل خلقيه يطالب الإنسان باجتنابها والبعد عنها.

---

(1) المستصفى للإمام الغزالي، ص 119، ط: القاهرة.

(2) الأعراف آية: 158.

(3) الضمير والإلزام الخلقي، ص 193.

إن هذا الشمول الإلزامي وعمومه على نحو ما سبق، لا يمكن أن يكون له اعتبار ما دام مجرد أقوال، وهذه ما يأباه الإسلام، فهذا لا قيمة له ما لم ينزل إلى الواقع ويصبح أمراً واقعياً ينفذه الأفراد والجماعات، ويصبح الجميع خاضعاً خضوعاً تاماً لكل جميع قواعده وتوجيهاته، كما يخضع الفرد نفسه للقاعدة بتطبيقها على نفسه قبل أن يطالب بتطبيقها على غيره.

فمبدأ العدالة في الإسلام مبدأ يشكل قاعدة من قواعد التشريع الإسلامي، فليس من اللائق أخلاقيا أن يأمر أحدنا غيره بالتزام الفضيلة والبر وهو في هذه الناحية أقل مستوى مما يأمر غيره بالتزام الفضيلة، وأقل التزاما بالمبدأ الذي يدعو إليه، قال تعالى: ﴿أَتَأْمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنتُمْ تَتْلُونَ ٱلْكِتَـٰبَ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾[1]. ليس من العدالة ولا من الفضيلة إذا أردنا أن نتعامل مع الناس أن نستوف الكيل لنا ونخسر لغيرها. قال تعالى: ﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ ۝ ٱلَّذِينَ إِذَا ٱكْتَالُوا۟ عَلَى ٱلنَّاسِ يَسْتَوْفُونَ ۝ وَإِذَا كَالُوهُمْ أَو وَّزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ﴾[2].

والملتزم بشريعة الإسلام يجب عليه في حالات الحكم أن يحكم بالعدل دون أن ينفعل بعاطفة الصداقة أو يتأثر بما بينه وبين المحكوم عليه من العداوة التي ربما تكون قد وقعت بينهما[3] قال تعالى: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ ۚ ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾[4].

ويؤكد الاسلام عموم الإلزام وشموله بأنه حذر من الأهواء التي تجعل أصحابها يخضعون للمنفعة الذاتية خضوعا يجعلهم يتلاعبون بالإلزام حسب منفعتهم، فيلجأون إلى الإلزام والاحتكام إليه طالما يحقق لهم نفعا، ويبتعدون عنه حينما لا يحقق لهم نفعا.

وإذا حدثت هذه الظاهرة، في المجتمع الإسلامي، وأمام التشريع المنزل من الله، فإن المشرع يعتبر ذلك حالة مرضية يمتد جذور المرض فيها إلى قلب الأفراد، ويتشعب تأثيره في الجماعة كلها بالضرر والأذى، قال تعالى: ﴿وَإِذَا دُعُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِّنْهُم مُّعْرِضُونَ ۝ وَإِن يَكُن لَّهُمُ ٱلْحَقُّ يَأْتُوٓا۟

---

(1) البقرة آية: 44.

(2) المطففين آية: 1-3.

(3) التفكير الأخلاقي في إطار النظرة التطبيقية، د. طه الدسوقي، ص 85، ط ك دار الهدى، القاهرة. وقارن: بالضمير والإلزام الخلقي، ص 194 وما بعدها.

(4) المائدة آية: 8.

﴿إِلَيْهِ مُذْعِنِينَ ۝ أَفِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ أَمِ ٱرْتَابُوٓاْ أَمْ يَخَافُونَ أَن يَحِيفَ ٱللَّهُ عَلَيْهِمْ وَرَسُولُهُۥ ۚ بَلْ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾[1].

هكذا نرى في جلاء لا لبس فيه شمول الإلزام الخلقي في الإسلام للجميع مهما اختلفت الظروف والمناسبات، بحيث لا يحق لمسلم أن يتعلل بتعليلات أو تضعف إرادته أمام مبدأ الإلزام الخلقي، فعموم الالزام يشمل جميع سلوكنا وتصرفاتنا وعلاقاتنا، سواء كانت بيننا وبين الله، أو بيننا وبين أفراد المجتمع.

وإلى جانب الشمول في الإلزام الأخلاقي، نجد أيضا إمكان العمل شرط أساس، فالإسلام حينما يلزم الإنسان بأمر فإنه يراعى فيه جانب الأستطاعة، ومن هنا فانه لا يكلفه فوق وسعه وطاقته، وفي هذا الشأن يقول الحق تبارك وتعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾[2] ويقول: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا﴾[3] ويقول: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾[4].

وإن الظروف التي نزل فيها قوله تعالى: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾تبين لنا معنى الاستطاعة التي تتفق مع مبدأ الإلزام، فحينما نزل قول الله تعالى: ﴿وَإِن تُبْدُواْ مَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ ٱللَّهُ ۖ فَيَغْفِرُ لِمَن يَشَآءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَآءُ ۗ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾[5].

فبعض الصحابة- رضوان الله عليهم- اعتقد أن هذه الآية تنطبق على كل ما يدور في الضمير، تمسكا منهم بحرفية مفهوم هذه الآية.

ويوضح لنا هذه الواقعة الحديث الذى رواه لنا الصحابي الجليل أبو هريرة ﷺ حيث قال: "لما نزلت على رسول الله ﷺ ﴿لِّلَّهِ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ۗ وَإِن تُبْدُواْ مَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ ٱللَّهُ﴾. اشتد ذلك على أصحاب رسول الله ﷺ، فأتوا رسول الله، ثم جثوا على الركب فقالوا: يا رسول الله كلفنا من الأعمال ما لا نطيق: الصلاة والصوم والجهاد والصدقة، وقد أنزل الله هذه الآية ولا نطيقها، فقال رسول الله ﷺ: أتريدون أن تقولوا كما قال أهل الكتاب من قبلكم سمعنا وعصينا؟ بل قولوا سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا وإليك المصير"[6].

---

(1) النور أيات: 48-50.

(2) البقرة آية 286.

(3) الطلاق آية 7.

(4) التغابن آية:16.

(5) البقرة آية: 286.

(6) رواه الإمام مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان. راجع تفسير القرطبي، 3/ 93. وقارن: العقيدة والأخلاق، ص284.

وهنا نزل هذا النص التفسيري المذكور آنفا ليوضح لهم أن التكليف لا يكون إلا في حدود الإستطاعة والوسع، فالله سبحانه لا يحاسب بخلجات النفس ولا بوساوس الشيطان، ولا بالغرائز الفطرية، وتلك هي العناية الإلهية التي تجعل الأخلاق صالحة للتطبيق في كل مجالات الحياة الإنسانية.

ثم نأتي بعد ذلك إلى خاصية أخرى في الإلزام الأخلاقي، وهو اليسر العملي، بمعنى اقصاء كل ما لا يمكن أن يخضع خضوعا مباشرا أو غير مباشر لقدرتنا فالاسلام حينما يكلف الإنسان ويلزمه بأمر فإنه يراعي فيه جانب السهولة واليسر، بحيث يمكن تطبيقه، ومصداق ذلك قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلۡعُسۡرَ﴾[1] وقوله: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجۡعَلَ عَلَيۡكُم مِّنۡ حَرَجٖ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمۡ وَلِيُتِمَّ نِعۡمَتَهُۥ عَلَيۡكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ﴾[2]. وقول الرسول ﷺ: "إن خير دينكم أيسره، أن خير دينكم أيسره"[3] وقوله: "يسروا ولا تعسروا، واسكنوا ولا تنفروا"[4].

وهذا اليسر الذي هيأه لنا الشارع، يجب على المسلم أن يعيه ولا يعكر صفوه بجنوح العاطفة تارة بالتشدد في غير موضعه، وتارة أخرى بالتهاون والاستهتار بمفهوم اليسر.

إن الإلزام الأخلاقي قد جاء في القرآن الكريم مشروطا بأمرين: **أحدهما**: إن النشاط الذي يستهدفه يجب أن يكون يسيرا على الطبيعة الإنسانية بعامة، أي خاضعا لإرادة الإنسان. **ثانيها**: أن يكون هذا النشاط ميسرا في واقع الحياة المحسوسة، أي يمكن ممارسته وغير استبدادي[5].

ولما كان الإنسان عبارة عن تركيب من العلاقات الحيوية والشخصية والأسرية والاجتماعية والإنسانية والإلهية في نظام دقيق مترابط قابل للتطور والتقدم، وليس من الممكن أن نغفل أي واحد من هذه العناصر دون أن يحدث خلل في هذا التناسب الفريد الذي أبدع فيه الإنسان، كانت التربية للإنسان ككل من جميع الجوانب إلى مستوى معين، أي تمارس النفس الإنسانية كل القيم قبل أن تخصص في واحدة من بينها، ذلك هو المفهوم الإسلامي للواجب الذي يؤكده قول الرسول ﷺ: "إن لربك عليك حقا، ولنفسك عليك حقا، ولأهلك عليك حقا، فأعط كل ذي حق حقه"[6].

---

(1) البقره آية: 185.

(2) المائدة آية:6.

(3) أخرجه الإمام احمد في مسنده عن أبي قتادة الأعرابي.

(4) أخرجه الإمام احمد في مسنده عن انس بن مالك.

(5) الأخلاق والسياسة، د. ممدوح العربي، ص 213، ط: الهيئة العامة 1992م.

(6) رواه الأمام البخاري في صحيحه.

المبحث الثامن

المسئولية الخلقية

موضوع المسئولية هو من أهم الموضوعات التي يشتمل عليها علم الأخلاق وأشدها اثرا في تشكيل الإنسان، وكماله الذاتي، سواء في جانبه النفسي، أو الوجداني أو الأخلاقي.

والمسئوليه من الظواهر المعروفة لنا جميعا، ومع ذلك فإن إدراكها ليس أمرا سهلا، فنحن نقول عن بعض الناس: إنهم قد فقدوا الشعور بالمسئولية، ونقول عن آخرين: إن لديهم شعورا جادا بالمسئولية.

فإذا تأملنا هذه الظاهرة تأملاً أدق فسيتبين لنا أنه ليس صحيحاً تماماً القول بأن هذا الإنسان أو ذاك قد فقد الشعور بالمسؤولية "فالصواب" أن نقول: إنه يحاول التهرب من المسؤولية أو أنه لا يريد أن يتحمل المسئولية، فافتراض الشعور بالمسئولية قائم، إذ أننا لن نستطيع التنصل منه تماماً في أية لحظة من لحظات حياتنا الواعية، هذا لا يمنع أن تكون حيوية هذا الشعور مختلفة من فرد إلى فرد، فهناك من يصم أذنيه عن سماع صوت هذا الشعور محاولاً التغاضي عنه وهذا وحده ما نعنيه حين نتحدث عن فقد الشعور بالمسؤلية.

أما الشعور بالمسئولية بالمعنى الدقيق والصحيح فإنه لا يفقد أبداً وكما أن هناك من يصم أذنيه عن سماع صوت هذا الشسعور فإن هناك على العكس من ذلك، من هو مصغ تماماً لهذا الصوت المنبعث من داخل نفسه، وهذا ما يمكن أن يعبر عنه بحب المسئولية، أو ـ كما يقول نيتشه ـ إرادة المسئولية[1].

فالمسئولية صفة يستمدها الإنسان من فطرته الإنسانية قبل أن يتلقاها من الخارج. والمسئولية تعتبر نتيجة لازمة لوجود الإرادة، فما دام الإنسان له دخل في أفعاله الإرادية، فلا بد أن يكون مسئولاً، لأن الإرادة تعني القدرة على الاختيار وعلى المفاضلة بين الأفعال، وعلى الاتجاه نحو احدها، وتعني أيضاً شعور الفرد بقيمته وأهليته لتحمل نتائج أفعاله، وبذلك يجد من الطبيعي أن يكون مسئولاً عن أفعاله، بخلاف الشخص المقيد بقيود داخلية أو خارجية فأنه يجد لنفسه العذر في عدم إمكانه الوفاء بالتزاماته، وعدم مسئوليته عن ذلك. وإذا كانت المسئولية تلزم بالضرورة عن الإرادة، لأنها النتيجة المنطقية للاختيار فإن المسئولية تستتبع الجزاء، أي الأثر الضروري الذي يلاقيه الإنسان نتيجة الفعل.

ومهما يكن من أمر فإن المسئولية تعني في إطارها العام: حالة للإنسان يكون فيها صالحاً للمؤاخذة على أعماله، ملزماً بتبعاتها المختلفة[2].

---

(1) مقدمة في علم الأخلاق، ص38.

(2) في العقيدة الإسلامية والأخلاق، د. عوض الله حجازي واخرين،ص 130 ط: دار الطباعة المحمدية 1977م. وقارن: العقيدة والأخلاق، د. بيصار، ص225. وقارن: مبادىء الأخلاق، د. ماهر كامل، ص59.

ومعنى هذا أنها شعور المرء بأنه مسئول عن أعماله، ومتحمل لما يترتب عليها من نتائج وآثار، وهذا الشعور يتدخل في تكوينه عناصر كثيرة أهمها: العنصر الديني، والعنصر الخلقي، والعنصر الاجتماعي، والعنصر الديني يتمثل في إيمان المرء بأن الله تعالى مطلع على كل ما يفعله في السر والعلن، وأنه يعلم ما توسوس به نفسه، وهذا يربي فيه الحاسة الوجدانية أو الضمير الذي يكون رقيباً داخلياً يحاسب الإنسان ويلومه إذا أخطأ، كما يربي فيه الشعور بأنه مسئول عن أعماله أمام الله. والعنصر الاجتماعي: يتمثل في أن المرء يمر بخبرات اجتماعية تنمي فيه الشعور بالمسئولية كإحساس بتوقع الجزاء، وذلك فيما إذا تكرر منه ما يستوجب اللوم، ولقي من المجتمع هذا التأنيب واللوم كل مرة، فإن تكرار أمثال هذه الخبرات الاجتماعية يولد في الفرد شعوراً بالمسئولية عن تصرفاته نحو المجتمع، وهذا الشعور يتضمن ضرورة مراعاة الأوضاع الاجتماعية، منعاً لتكرار الخبرات المؤلمة.

وأما العنصر الخلقي، فيتضح من شعور فرد بأنه مصدر أفعاله ومنشئتها، وبأن ما يترتب عليها من نتائج إنما يكون هو سببها وأصلها، وعلى هذا فانه يشعر بمسئوليته تجاه ما يقوم به من أفعال، بل وما تستتبعه من نتائج، لأنه لولاه ما حدث؛ وبذلك يتكون لديه شعور بالرضا إن أصاب، وشعور بالأسف إن أخطأ[1].

وهذه العناصر ليست منفصلة أو مستقلة عن بعضها، ولكن الصلة بينها قوية وواضحة، فالمسئولية فيها كلها واحده، إلا أنها تبدو بصورة دينية، أو بصورة اجتماعية، أو بصورة خلقية، حسب الدوافع التي قامت من وراء الفعل، وحسب القيمة الروحية له.

وبناء على ما تقدم يمكن لنا تقسيم المسئولية إلى أقسام ثلاثة:

1- **المسئولية الدينية:** وهي التزام المرء بأوامر الدين ونواهيه، وقبوله لما يترتب على مخالفتها، بحيث يكون ملتزما بما ينتج عن هذه المخالفة، من جزاءات محدده وعقوبات مقررة.
2- **المسئولية الاجتماعية:** وهي التزام المرء بقوانين المجتمع الذي يعيش فيه، وبتقاليده ونظمه، سواء كانت وضعية أو أدبية، وتقبله لما ينتج عن مخالفته لها من عقوبات شرعها المجتمع للخارجين على نظمه، أو تقاليده وآدابه.
3- **المسئولية الخلقية:** وهي حالة تمنح الإنسان من القدرة أمام نفسه ما يعينه على تحمل تبعات أعمالها وآثارها[2].

وهذا النوع الأخير من المسئولية هو موضوع عناية المؤرخين لعلم الأخلاق وكما أن مصدر النوع الأول من المسئولية هو الدين، بما جاء به من مبادئ وما سن من أحكام، أو خط من تشريعات، وكما أن

---

(1) المسئولية والجزاء، د. على عبد الواحد وافي، ص 47، ط: مكتبة النهضة.

(2) العقيدة والأخلاق، د. بيصار، ص 225 – 226.

مصدر النوع الثاني هو "المجتمع" بما اتفق عليه من نظم، وبما ساد من قوة فطرية تسمى "الضمير" الذي يكون له من السلطان ما يجعل منه مصدراً للمسئولية، ورقيباً على الفعل، ثم مثيباً أو معاقباً عليه، تبعاً لما يتصف به من خير أو شر، خطأ أو صواب.

ومن أهم الأحاديث النبوية التي تعبر عن هذه الأنواع الثلاثة مجتمعة هو حديث الرسول ﷺ الذي يقول فيه: "كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته، الأمام راع ومسئول عن رعيته، والرجل راع في أهله ومسئول عن رعيته، والمرأة في بيت زوجها راعية ومسئولة عن رعيتها، والخادم راع في مال سيده ومسئول عن رعيته، ألا فكلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته"[1].

فقد أوضح النبي ﷺ سمات المسئولية في الإسلام فبين أنها فردية، فكل إنسان مسئول عن فعله، قال تعالى: ﴿وَكُلَّ إِنسَـٰنٍ أَلْزَمْنَـٰهُ طَـٰٓئِرَهُۥ فِى عُنُقِهِۦ ۖ وَنُخْرِجُ لَهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ كِتَـٰبًا يَلْقَىٰهُ مَنشُورًا ۝ ٱقْرَأْ كِتَـٰبَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ ٱلْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا﴾[2].

والمسئولية الأخلاقية التي نتحدث عنها هي المسئولية الإنسانية التي نتجت عن إلزام وانتهت بجزاء والمسئولية الأخلاقية والمسئولية الاجتماعية في الإسلام إنما هي مسئولية دينية بالدرجة الأولى، حيث نجد أن كل مسئولية هي مسئولية أخلاقية متى ارتضيناها، حتى لو حملنا إياها الغير تصبح بمجرد قبولنا لها مطلبا صادرا عن شخصنا وبالتالي فنحن المسلمين نؤمن بالله – عز وجل – رباً واحداً، ومحمد ﷺ رسولاً ونبياً، أي نلتزم بشريعة الله في معاملاتنا الفردية أو الاجتماعية فتكون بذلك مسئولية دينية، يختلف فيها الجزاء حسب حدوث الفعل من عدمه.

أما بالنسبة لغير المسلم فتعتبر مسئولية مفروضة عليه من خارج ذاته، دون أن تكون لديه مسئولية أخرى صادرة عن ضميره الخاص، عكس المسلم تماما، نجده لا يمكن أن توجد احدى المسئوليتين لديه دون الأخرى، لأن العمل الأول للإيمان يستلزم معرفة الله الجديرة بالطاعة، والذي هو في الوقت نفسه محبوب ومعبود.

ومن هنا نستطيع أن نقول إن الأخلاق الإنسانية لا بد من ارتباطها بالدين، وبالتالي تصبح المسئولية الأخلاقية مرتبطة بالمسئولية الدينية، ولا يمكن الفكاك من أسرها. والمسئولية التي يتحملها أمام الله ليست بأقل من المسئولية التي تقع عليه في أداء الواجبات الأساسية، ومن ثم فإن مبدأ الإلزام الذاتي لكي يحقق العمل المنشود لا بد أن يكون متوافقا مع الخير الذي سبق اقراره شرعا[3].

---

(1) أخرجه البخاري في العتق، باب العبد راع في مال سيده، 5/ 181.

(2) الإسراء آية: 14-15.

(3) الأخلاق والسياسة، ص 217.

شروط المسئولية الأخلاقية:

قلنا إن المسلم مسئول عن كل عمل يقوم به، أو أي نشاط يحدثه، ولكن هذه المسئولية لا تكمل بالنسبة للإنسان المسلم إلا إذا توفرت شروط وعناصر أساسية أهمها:

1- الإعلام الشرعي:

إن أول شرط للمسئولية الأخلاقية في الإسلام هو الإعلام الشرعي، بمعنى أن الله سبحانه وتعالى أوجب على نفسه أن يعلم الناس كافة قبل أن يحملهم مسئوليتهم لأنه سبحانه وتعالى يرى من الظلم تعذيب الناس دون أن يرسل الرسل والأنبياء لدعوتهم إلى التقوى والصلاح، وحتى يكونوا شهداء عليهم وفي هذا يقول الحق تبارك وتعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولاً﴾[1] وقوله: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ ٱلْقُرَىٰ حَتَّىٰ يَبْعَثَ فِيٓ أُمِّهَا رَسُولاً يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتِنَا﴾[2]، وقوله: ﴿وَمَآ أَهْلَكْنَا مِن قَرْيَةٍ إِلَّا لَهَا مُنذِرُونَ ۝ ذِكْرَىٰ وَمَا كُنَّا ظَـٰلِمِينَ﴾[3].

إن الحكمة الإلهية اقتضت أن تعلم الأمم بواجباتها عن طريق الرسل الذين يذكرونهم دائما بغفلتهم وانغماسهم في الملذات التي افقدتهم نورهم الفطري، ولم يتركهم لهذا النور الفطري وحده، بل أرسل إليهم الرسل بنور الوحي المنزل حتى يهتدوا فإن ضلوا فكان العذاب، ولم يكن لهم على الله حجة بعد الرسل، وقد صدق الله إذ قال: ﴿رُّسُلاً مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾[4].

لهذا اقتضت العدالة الإلهية بأن توقظ الضمائر الغافلة عن طريق الرسل لإعلامهم حتى يكون نتيجة هذا العلم مسئولين عما تقترفه أيديهم. حيث لا يكون الحساب على أفعالهم دون أن يكون قد علموا مسبقا أحكامها.

---

(1) الإسراء آية: 15.

(2) القصص آية: 59.

(3) الشعراء آية: 208 – 209.

(4) النساء آية: 165، راجع الأخلاق والسياسة، ص 219.

2-أهلية التصرف:

من شروط تحمل المسئولية أو المساءلة الأخلاقية، القدرة على التميز بين الخير والشر، تميزاً واضحاً، ولهذا جعل الشرع العقل والبلوغ، أساسا للتكليف، لأن العقل معيار التمييز بين الخير والشر، والفضيلة والرذيلة، والشعور بالواجب، ومناط التكليف والمساءلة وتحمل النتائج والجزاء.

فإذا فقد الإنسان عقله فلا مسئولية عليه، ولا اعتبار لأي عمل من الأعمال يقوم به لأنه أصبح مثل الحيوان الأعجم، ولذا قال ﷺ: رفع القلم عن ثلاثة عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصغير حتى يكبر وعن المجنون حتى يفيق[1]. فلا مسئولية على مجنون أو مكره، أو عمن كان دون البلوغ، فكل هذه أنماط من السلوك فقدت الضابط لها، وهو العقل، أو قوة التمييز بين الخير والشر، ومن ثم الشعور بالواجب.

3- الطابع الشخصي:

فالإسلام يرى أن المسئولية الأخلاقية مسئولية فردية محضة والنصوص الدالة على ذلك كثيرة نذكر منها قوله تعالى: ﴿مَّنِ ٱهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِى لِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا ۚ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾[2]. وقوله: ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾[3]. وقوله: ﴿وَمَن يَكْسِبْ إِثْمًا فَإِنَّمَا يَكْسِبُهُۥ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾[4]، وقوله: ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ ۖ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُم مَّا كَسَبْتُمْ ۖ وَلَا تُسْـَٔلُونَ عَمَّا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾[5].

من هنا تبدو مسئولية كل فرد واضحة جلية عن العمل الذي يقوم به تجاه نفسه أو تجاه الغير، فالإنسان ليس مسئولا إلا عن سلوكه الشخصي، فلا يتحمل أحد وزرا من عمل غيره دون أن يكون له فيه نصيب من كسب ما، ولا ينال من عمل غيره دون أن يكون له فيه نصيب من كسب ما، وهذا ما يتوافق مع الفكرة الأساسية للعدالة الإلهية.

---

(1) رواه البخاري في صحيحه.

(2) الإسراء آية: 15.

(3) النجم آية: 39.

(4) النساء آية: 111.

(5) البقرة آية: 134.

فالخطيئة في الإسلام لا تورث، ولا يتحمل وزرها الأبناء أو الأحفاد والثواب والعقاب لا يتأتى فيهما أي تحول أو امتداد أو اشتراك أو التباس حتى بين الأباء والأبناء فليس في أخلاق الإسلام أن يؤخذ البريء بالمذنب، لأن هذا ظلم يتنافى مع العدالة الإلهية التي هي الضمان الأساسي لكل مستند أخلاقي[1].

إن المسئولية الفردية لا تمنع الفرد أن يكون مسئولا عن انحراف مسلك اقرانه، فعليه أن يتدخل بجميع الوسائل المشروعة، التي يطيقها ليمنعهم من التمادي في الأعمال التي تضر المجتمع الإسلامي، وبهذا تتحول المسئولية الفردية إلى مسئولية جماعية، حيث أن الجماعة ما هي إلا مجموعة الضمائر التي تربت في أحضان المدرسة الإسلامية الحقة، فأوجدت مجتمع التكافل والتعاون والخير والسلام[2].

4- الإرادة الحرة:

إن إرادة العمل واختيار الإنسان له هو عنصر أساسي من عناصر المسئولية وشرط من شروطها، فلا مسئولية على المكره، لأنه لا إرادة له، حتى قال الفقهاء إن طلاقة لا يقع، وكذا كل عمل يقوم به، فإنه لا مسئولية له حيال هذا العمل، أما الذي يحاسب عليه الإنسان فهو العمل الذي ينوبه ويريده ويقدم عليه عن طواعية واختيار دون إكراه أو إجبار، ولهذا تنتفي المسئولية عن المضطر، قال تعالى: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[3] والحرية في الإسلام تتمثل في أن المرء المسلم مطلوب منه استخدم قدرته على الاختيار، بعد أن وضع لنا الله تعالى منهجه في قرآنه وقام بتوضيحه الرسول ﷺ حتى لا يتخذ المسلم من الحتمية العلوية مهرباً من المسؤولية.

5- ارتباط النية بالعمل:

القانون الأخلاقي لا يعنيه سوى الفاعل وقصده، بخلاف القانون الوضعي الذي يهتم في المقام الأول بالفعل وصلته بصاحبه، ولهذا كانت عناية الدين بالنية والجهة التي تتجه إليها إرادة الفاعل، فجعل النية شرط في قبول العبادة، كما أنها المميزة للفعل والمحددة لصفته، من الوجوب والندب الإباحة، كما أنها الفاصلة بين جهتي الفعل، هل يبغي به صاحبه وجه الله فيستحق الثواب والحمد، أو وجه نفسه من الرياء والمباهاة. يقول الرسول ﷺ: إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى......الحديث[4].

---

(1) كتابنا: الأخلاق الإسلامية وأثرها على الفرد والمجتمع ص 78.

(2) الأخلاق والسياسة، ص 220-221.

(3) الأنعام: آية 145.

(4) رواه البخاري في صحيحه، 1/ 20.

فقيمة العمل إنما تقدر حسب النية فيه، لا بحسب العمل ذاته، فالذي يقصد ارتكاب جريمة ما، لكنه لا يتمكن من إتمامها لمانع خارج عن إرادته، كان مسئولا أخلاقياً عن قصده وإرادته.

من هذا يتبين لنا أن شروط المسئولية الأخلاقية تتمثل في: أهلية التصرف في العمل، والقدرة على التمييز، وعلم الإنسان بحدود الخير والشر فيما يقوم به من عمل، والإرادة الحرة التامة، أي لا يحول دون إنفاذها حائل، وقد جمع الدكتور "دارز" شروط المسئولية في قوله: "الشروط الضرورية والكافية لمسئوليتنا أمام الله وأمام أنفسنا، هي أن يكون العمل شخصيا إراديا، ثم أداؤه بحرية، وأن نكون على وعي كامل، وعلى معرفة بالشرع والقانون"[1].

وبمقدار توفر هذه الشروط في الفاعل يكون مقدار ما يتحمله من مسئولية أخلاقية، فمسئولية المرء على عمل ما تختلف بحسب ما يتمتع به من قدرة على التمييز بين الخير والشر، والشعور بالواجب، والعلم والتفطن بأوجه الفعل المختلفة ونتائجها، والإرادة المصممة على الفعل وحريته الكاملة على الاختيار.

سمات المسئولية الخلقية:

للمسئولية الخلقية سمات خاصة تميزها عن غيرها، أهمها ما يلي:

أ- أن المسئولية الخلقية تتضمن وجود قواعد مقررة للأحكام الخلقية توضح للناس ما في تصرفاتهم من خير أو شر، وبدون هذه القواعد لا يوجد مبرر لهذه المسئولية.

وهذه القواعد تقوم على مستويات عامة، كالصدق، والعدل، والعفة، والأمانة، والشجاعة، وتنتهي إلى مستوى أعم وهو الخير الأسمى، وهذه المستويات العامة غايات في ذاتها، ووسائل للخير الأعظم وهي أدل على المسئولية الخلقية من أي أمر آخر، لأنها تبين طبيعة هذه المسئولية، وامتيازها بأن قيمتها في ذاتها، لا في شيء خارج عنها.

ب- المسئولية الأخلاقية لا تستمد قوتها من تجارب الإنسان في الحياة، ولا من المجتمع، بل من القيم الإنسانية في ذاتها، فالصدق قيمة خلقية مطلوبة، رغم أن الكذب قد يكون أسلم وادعى إلى الأخذ به كما تدل عليه الخيرات الفردية، فالمسئولية الأخلاقية إذن لا تستهدف الإصلاح العملي، ولا الفائدة الاجتماعية، بل ترمي إلى تحقيق القيمة الذاتية للإنسان. ومن الصحيح أن الإسلام قد أباح الكذب في بعض المواقف، ولكن مع هذا فإنه لا يعتبر فضيلة أو خيراً يشجع عليه الإسلام، وليس إلا سلوكاً استثنائياً لحالات ضرورية. ولهذا فإن الرسول ﷺ حذر منه ودعا إلى اجتنابه فقال: "تحروا

(1) دستور الأخلاق في القرآن، ص 222.

الصدق وإن رأيتم فيه هلكة، فإن فيه النجاة، واجتنبوا الكذب، وإن رأيتم فيه النجاة، فان فيه الهلكة[1].

ج- تتضمن المسئولية الأخلاقية وجوب مغالبة الإنسان لأهوائه ودوافعه التي تتعارض مع القيم الخلقية، فإن في مغالبته لها وانتصاره عليها ارتقاء بإنسانيته وسمواً بعقله، وهذا الأمر هو الذي يفسر الصراع الداخلي الذي يحدث في نفس الفرد عند القيام بفعل خلقي مما يتطلب ضرورة التبصر من العقل، والتردد من الارادة[2].

هذه هي أهم السمات التي تتميز بها المسئولية الاخلاقية، وهذه السمات تجعلنا ننظر إليها على أنها مرحلة ارقي من المسئوليات أخرى، إذ أنها تتسم بالارتفاع عن الواقع الحاضر المادي إلى مثل علياً، والخروج عن حدود المجتمعات الصغيرة إلى المجتمع الإنسان الأكبر.

وقبل أن نضرب الذكر صفحاً عن المسئولية الخلقية ينبغي التنبيه على الأمور الآتية وملاحظاتها:

أولاً: شروط المسئولية إذا تمت جميعها كانت المسئولية تامة، وان نقصت كانت المسئولية ناقصة.

ثانيا: إن الإسلام قسم الأعمال الأخلاقية بحسب المسئوليات، فقسم الواجبات إلى واجبات عينية أو كفائية. وقسم المنهيات إلى كبائر وصغائر وإلى محرم ومكروه. ومعنى ذلك أن المسئولية ليست في درجة واحدة.

ثالثا: تقاس المسئولية بحسب الفعل من ناحية قداسته أو بشاعته، فالقتل ابشع من السرقة، والتضحية بالنفس أقدس من التضحية بالمال وهكذا.

رابعا: الإنسان مسئول، ويتحمل مسئولية سلوكه الاختياري، وتختلف درجة المسئولية بحسب اختلاف الأعمال والآثار المترتبة عليها.

خامسا: مسئولية الإنسان لا تقتصر على عمله الشخصي بل تتعداه إلى عمل غيره حيث أن الإنسان ليس فقط مسئولا عن فعل الشر بل مسئول أيضا عن دفع الشر، لأن هدف الأخلاق تحقيق السعادة والخير، وذلك لا يتم إلا بدفع الشر، ولأن الإنسان متضامنا مع غيره في جلب الخير ودفع الشر بحكم القوة الآدمية والإيمانية، ولهذا كانت دعوة الناس إلى الخير واجبة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبا، وذلك لأن المصيبة تعم كما أن النار لا تحرق المكان الذي هي فيه، بل تتجاوزه إلى

---

(1) الجامع الصغير للسيوطي، 1/ 129.

(2) الأخلاق بين الفلسفة والإسلام، ص132-133. وقارن: مبادىء الأخلاق، ص 71.

غيره، ومن هنا كان قوله: ﴿وَٱتَّقُواْ فِتۡنَةً لَّا تُصِيبَنَّ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنكُمۡ خَآصَّةًۖ وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلۡعِقَابِ﴾[1]. وأن المسئولية لا تنفك عنه إلا إذا دعا غيره فإن دعا فلا ضرر عليه بعدئذ.

سادسا: إن المسئولية ليست قاصرة على المسئولية الدنيوية[2]. من حيث المكافأة والجزاء، بل إن المسئولية الأساسية هي المسئولية الأخروية، تلك التي ينال فيها الإنسان نتيجة مسئوليته ثوابا أو عقابا، قال تعالى: ﴿فَمَن يَعۡمَلۡ مِثۡقَالَ ذَرَّةٍ خَيۡرٗا يَرَهُۥ ۝ وَمَن يَعۡمَلۡ مِثۡقَالَ ذَرَّةٖ شَرّٗا يَرَهُۥ﴾[3] ومن هنا كان أساس المسئولية في الإسلام عظيما يتحملها الإنسان الفرد والمجتمع، في الظاهر والباطن، وفي الدنيا والآخرة.

---

(1) الأنفال آية: 25.

(2) العقيدة والأخلاق في ضوء الإسلام، ص 287-288. وقارن: الاتجاه الأخلاقي في الإسلام، د. مقداد يالجن، ص 250.

(3) الزلزلة آية: 7-8.

المبحث التاسع

صلة الأخلاق الإسلامية بالعقيدة والشريعة

حين نزل القرآن الكريم على النبي ﷺ كانت الحياة الأخلاقية والاجتماعية عند العرب منحلة انحلالا لا يمكن معه لأمة من الأمم أن تسير إلى الأمام، فرأى الباري جلت إرادته أنه من الحكمة أن يفسح في الشريعة الإسلامية مكانا عظيما للأخلاق، وتمهيد للفضائل والحط من شأن الرذائل بكل الوسائل الممكنة، واستعمل لذلك أحكم أساليب الترغيب، والترهيب اللذين هما ضروريان للجماهير.

فالأخلاق الإسلامية نابعة من الدين، وهي جزء منه، وهي الثمرة الحقيقة للعقيدة والعبادة، والتدين الحقيقي يورث الأخلاق القويمة السديدة، ولا دين بلا خلق، والغاية القصوى من الدين الإسلامي حددها الرسول ﷺ بقوله: إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق، فهي مؤسسة على رضى الله والقرب منه، لأنها دينية قبل كل شيء.

وكان من أهم المميزات التي اتسمت بها التعاليم الأخلاقية المحمدية هذا التحرير التام للإنسان وتخليصه من العبودية أيا كان مصدرها: عبودية المال والجاه والقبيلة والأهل والولد، بل ويشمل ذلك أيضا العبودية لهوى النفس ذاتها، وبذلك سلم الإنسان من أن يكون نهبة لشركاء متشاكسين كما يعبر القرآن، الذي يبرز في وضوح حقيقة المؤمن الموحد المتزن.

كان الرسول ﷺ إذن تجسيدا حيا لأخلاق القرآن، ولقد صدقت السيدة عائشة – رضي الله عنها – حين سئلت عن خلقه فقالت: كان خلقه القرآن. ومعنى ذلك أن صفات الكمال التي رسمها القرآن، والتي أنبأنا الله أنها موضع حبه وتقديره قد تجلت في محمد أقدس ما تكون، ولما كانت هذه الصفات موضع حب الله، كان التخلق بها مؤهلا طبيعيا لنيل رضا الله، وهو أقصى ما يراد من السعادة.

وجد المسلمون في القرآن وترجمته الحية المتمثلة في سلوك الرسول ﷺ منبعثا ثائرا للقيم والمثل الأخلاقية وتفاوتت في تطبيق ذلك ومحاكاته أقدارهم، فمنهم المقتصد، ومنهم السابق بالخيرات بإذن الله، ومنهم الظالم لنفسه، حيث حرمها هذا الشرف.

وقد يثوب هذا الظالم إلى رشده، ويعود إلى صوابه لتستقبله أبواب المكارم من جديد، فإنها لا تغلق في وجه إنسان مهما أسرف على نفسه، وكيف لا يراجع الإنسان نفسه وهو يسمع هذا النداء الإلهي الحبيب: ﴿قُلْ يَٰعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُوا۟ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا۟ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ﴾[1].

---

[1] الزمر آية: 53.

ومن الصحيح أن يقال إن الفترة التي سعدت فيها الأرض بالوجود المحمدي بعد الرسالة كانت فترة البناء الأخلاقي الكامل، على مستوى الفرد، وعلى مستوى الجماعة. ولقد أثبتت هذا البناء قوته ومتانته، بقدر ما خاض من صراع، تمثلت فيه كل ما يمكن أن يتصور من قوى الشر والخير. كما أثبت هذا البناء قدرة هائلة ونجاحا أكيدا، تجاه الأحداث التي أحاطت به، سواء كان ذلك تجاه المعارك والغزوات، أو تجاه المواثيق والمعاهدات أو تجاه الغدر والخيانة وسائر الحماقات، أو تجاه الدماء والحرمات. كان هذا البناء الأخلاقي بناء حيا لا يقوم على الوصف والشرح والتحليل، قدر ما كان يقوم على التجربة والتطبيق العملي الإيجابي لما رسمه القرآن من قواعد ومثل[1].

ولقد سجلت هذه المواقف العديدة التي أثبتت جدارتها بالتأسي والاقتداء: وعاها الناس في ذاكرتهم أولا، وحاولوا التأسي بها ثانيا، ثم دونوها حين خشوا عليها الضياع، وحين جدت حركة التدوين، وسمح فيها لغير القرآن بأن يكتب أو يسجل. فجمعت الأحاديث النبوية التي تعرض المثل الأخلاقية وتدعو إليها، كما جمعت السيرة المحمدية بما تتضمنها من هذه المواقف المشرفة للنبي ﷺ وصحابته – رضوان الله عليهم -.

فالأخلاق الإسلامية أصيلة في مصدرها، لأن مصدرها كما ذكرنا القرآن والسنة المطهرة، والأخلاق الإسلامية أخلاق عملية لا تقبل الجدل فالقرآن الكريم حين يقدم الفضائل والواجبات الأخلاقية، إنما يقدمها على أنها أمر واجب النفاذ والنهوض بأعبائه وتكاليفه فورا، لا على أنها نظريات قابلة للجدل أو المناقشة، لأنها الحل الأمثل والكامل، لكل ما يعترض الإنسان من مشكلات تحول بينه وبين خيره وسعادته. كما أن أي تقصير في تطبيقها على الوجه الذي رسمه الوحي يفقدها فعاليتها في تحقيق ما ترمى إليه من إسعاد الإنسان في دنياه وآخرته.

بهذا المعنى كانت الأخلاق الإسلامية أخلاقا عملية، ودور الإرادة الإنسانية حيالها هو الإخلاص التام في تطبيقها على الوجه الذي وردت به، وعدم السماح لأي مصدر آخر مزاحمة الوحي، كسلطان وحيد لا يجب أن تدين الإرادة بالطاعة والولاء إلا له.

هذا هو الأساس الذي تبنى عليه الأخلاق الإسلامية، والمحور الذي تدور حوله كل تعاليم القرآن الكريم، التي تؤكد هذا المعنى بوضوح قاطع لا لبث فيه، يتضح هذا من قوله: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾[2].

---

(1) مدخل إلى الأخلاق د. محمد كما جعفر، ص 105 ط1: القاهرة 1980م.

(2) الأنعام آية: 57.

شمولية الأخلاق في الإسلام:

الحق اننا نرى الروح الأخلاقية سارية في كل جانب من جوانب الإسلام.

أولا: العقيدة وصلتها بالأخلاق في الإسلام:

ففي جانب العقيدة، يرتبط حسن الخلق بالإيمان ارتباطاً وثيقاً. وذلك يبدو واضحا من خلال القرآن الكريم، والسنة النبوية المطهرة، فإن مقتضى الإيمان بالله تعالى أن يكون المؤمن ذا خلق محمود، وأن الأخلاق السيئة دليل على عدم وجود الإيمان، أو دليل على ضعفه، وعلى ذلك يمكننا أن نعرف مدى إيمان الشخص بمقدار ما يتحلى به من مكارم الأخلاق، ونعرف مدى ضعف إيمانه بمقدار ما يتصف به من ذميم الأخلاق. وفي ذلك يقول الشيخ محمد الغزالي: "إن الإيمان القوي يلد الخلق القوي حتما، وإن انهيار الأخلاق مرده إلى ضعف الإيمان أو فقدانه، بحسب تفاقم الشر أو تفاهته"[1].

ويمكن القول أنه كلما كان حظ المرء من الإيمان بالله عظيما كلما كان حظه من الأخلاق كذلك. ومرجع هذا كله إلى ما يتضمنه "الإيمان" من الأخلاق حين يطلق فإنه يراد به كل أعمال البر، ولقد سماه الحق تبارك وتعالى برا في قوله: ﴿لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلْكِتَٰبِ وَٱلنَّبِيِّۦنَ وَءَاتَى ٱلْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ ذَوِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينَ وَٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ وَٱلسَّآئِلِينَ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَأَقَامَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَى ٱلزَّكَوٰةَ وَٱلْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَٰهَدُوا۟ وَٱلصَّٰبِرِينَ فِى ٱلْبَأْسَآءِ وَٱلضَّرَّآءِ وَحِينَ ٱلْبَأْسِ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُوا۟ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُتَّقُونَ﴾[2].

والبر هو جماع خصال الخير، فتدخل فيه كل الأعمال الصالحة، كقول الرسول ﷺ: "الإيمان بضع وسبعون شعبة أعلاها لا إله إلا الله، وأدناها اماطة الأذى عن الطريق"[3]. ومن هنا صح القول بأن الإيمان إذا اطلق فإنه يراد به ما يراد بلفظ البر وبلفظ التقوى وبلفظ الدين[4].

وأنواع البر كثيرة، وتندرج جميعها تحت شعب الأخلاق وشعب الإيمان على السواء، ما دام الإيمان هو الخير، والخير هو الأخلاق. ولما كان الإيمان بمعنى الخير كما في حديث الشفاعة الصحيح الثابت عن الرسول ﷺ يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة عن إيمان" وفي بعضها "مثقال ذرة من خير" وهذا مطابق

---

(1) خلق المسلم، الشيخ محمد الغزالي، ص9 ط: القاهرة.

(2) البقرة آية: 177.

(3) ذكره شيخ الإسلام بن تيمية في كتاب الإيمان، ص 24. وفي رواية البيهقي بضع وستون أو بضع وسبعون، وذكر أن الحافظ قال أن الرواية الصحيحة رواها أحمد في مسنده ومسلم.

(4) العقيدة والأخلاق، ص 310.

لقوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ﴾ ومثقال الذرة من الخير هو مثقال الذرة من الإيمان[1]. ولما كان الخير يعم جوانب الأخلاق، ومنها الصدق فكثيرا ما يوصف المؤمنون بالصدق، والمنافقون بالكذب، فجاء وصف المؤمنين بالصدق في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا۟ وَجَٰهَدُوا۟ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصَّٰدِقُونَ﴾[2].

وجاء وصف المنافقين بالكذب في قوله تعالى: ﴿إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُنَٰفِقُونَ قَالُوا۟ نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُۥ وَٱللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ لَكَٰذِبُونَ﴾[3].

وطالما كان الإيمان هو البر وهو الخير، فإن من تعرى عن البر والخير فقد تعرى عن الخلق. وكأنما الانسلاخ عن الخلق انسلاخ عن الدين، وكأن الدين هو التحلي بالخلق، ومن هنا قال ﷺ الدين حسن الخلق[4].

وهكذا رأينا الإيمان عند إطلاقه يتناول أعمال البر والخير، وعندئذ برزت جوانب الأخلاق واضحة فيه بهذا الإطلاق.

وعندما يطالب القرآن اتباعه بالعدل، يذكر قبل الطلب وصف الإيمان للإشارة إلى أن الإيمان يقتضي العدل فيقول: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُونُوا۟ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلْقِسْطِ ۖ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ ۚ ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۖ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرٌۢ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾[5].

وحين يأمرنا الحق بالتقوى، وهي معيار الفضل والاستحقاق في الإسلام فإنه يغرينا بالخير العميم والعون والمساندة فيقول: ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا ۝ وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ﴾[6] وقوله: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ ٱلْقُرَىٰٓ ءَامَنُوا۟ وَٱتَّقَوْا۟ لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَٰتٍ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ﴾[7].

---

(1) السابق ص 311. كتاب التاج 5/ 3 كتاب الأخلاق.

(2) الحجرات آية: 15.

(3) المنافقون آية: 1

(4) قال الحافظ العراقي في هامش الاحياء 3/ 50، اخرجه المروزي في مسنده كتاب تعظيم قدر الصلاة.

(5) المائدة آية: 8.

(6) الطلاق آية: 2-3.

(7) الأعراف آية: 96.

وتتضح تلك الصلة بين الأخلاق والايمان أيضا في أقوال الرسول ﷺ حيث يقول: "أكمل المؤمنين إيماناً أحسنهم أخلاقا"[1]. وقوله: "لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه"[2] وقوله: "من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يؤذ جاره"[3] وقوله: "ما من شيء أثقل في ميزان المؤمن يوم القيامة من حسن الخلق"[4].

فالمؤمن دائما يسعى إلى مكارم الأخلاق يتحلى بها، وإلى محاسن السجايا يتصف بها، حتى يكتمل إيمانه، ويثقل ميزانه يوم القيامة. وقد فهم الصحابة رضوان الله تعالى عليهم ذلك فحرصوا عليه. عن أم الدرداء قالت: قام أبو الدرداء ليله يصلي، فجعل يبكي ويقول: اللهم أحسنت خلقي فحسن خلقي حتى أصبح، فقلت: يا ابا الدرداء، ما كان دعاؤك منذ الليلة إلا في حسن الخلق، فقال: يا أم الدرداء، إن العبد المسلم يحسن خلقه حتى يدخله حسن خلقه الجنة، ويسيء خلقه حتى يدخله سوء خلقه النار، والعبد المسلم يغفر له وهو نائم، فقلت يا أبا الدرداء كيف يغفر له وهو نائم؟ قال: يقوم أخوه من الليل فيتهجد فيدعو الله عز وجل فيستجيب له، ويدعو لأخيه فيستجيب له فيه[5].

وهكذا يمض رسول الله ﷺ في غرس الفضائل وتعهدها حتى تؤتى ثمارها، معتمدا على صدق الإيمان وكماله. على أن بعض المتسبين إلى الدين، قد يستهلون أداء العبادات المطلوبة، ويظهرون في المجتمع العام بالحرص على إقامتها وهم يرتكبون اعمالا يأباها الخلق الكريم والإيمان الحق.

إن نبي الإسلام توعد هؤلاء الخالطين، وحذر أمته منهم، ذلك أن التقليد في أشكال العبادات يستطيعه من لم يشرب روحها أو يرتفع لمستواها وفي هذا ورد عن النبي ﷺ أن رجلا قال له: يا رسول الله، إن فلانة تذكر من كثرة صلاتها وصيامها وصدقتها غير أنها تؤذي جيرانها بلسانها فقال: "هي في النار" ثم قال: يا رسول الله فلانة تذكر من قلة صلاتها وصيامها وأنها تتصدق بالأنوار من الإقط- بالقطع من الجبن- ولا تؤذي جيرانها، قال: "هي في الجنة"[6].

في هذه الإجابة تقدير لقيمة الخلق العالي. إن رسول الله ﷺ لم يكتف بإجابة على سؤال عارض في الإبانة عن ارتباط الخلق بالإيمان الحق، وارتباطه بالعبادة الصحيحة، وجعله أساس الصلاح في الدنيا، والنجاة في الأخرى.

---

(1) أخرجه أبو داود في كتاب السنة، باب الدليل على زيادة الإيمان ونقصانه. والترمذي في الرضاع، باب ما جاء في حق المرأة، 3/ 466.

(2) اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان، 1/ 10 ك الإيمان.

(3) أخرجه البخاري في كتاب الأدب، باب من كان يؤمن بالله واليوم الآخر، 4/ 54.

(4) أخرجه أبو داود في كتاب الأدب، باب في حسن الخلق، والبخاري في الأدب المفرد 368.

(5) أخرجه البخاري في الأدب المفرد 1/ 387.

(6) سبق تخريجه.

إن أمر الخلق أهم من ذلك، ولا بد من إرشاد متصل ونصائح متتابعة ليرسخ في الأفئدة والأفكار، إن الإيمان والصلاح والأخلاق، عناصر متلازمة متماسكة، لا يستطيع أحد تمزيق عراها.

وتقريراً لهذه المبادئ الواضحة في صلة الإيمان بالخلق القويم يقول الرسول ﷺ: ثلاث من كن فيه فهو منافق وإن صام وصلى وحج واعتمر وقال إني مسلم: إذا حدث كذب وإذا وعد أخلف وإذا أؤتمن خان[1].

وقد يطلق الإيمان أيضا فيتناول فعل الواجبات والمحرمات، وإذا كانت الواجبات هي أوامر الله ورسوله، والمحرمات هي ما نهى عنه الله ورسوله، والأوامر لا تكون إلا بالخير والنواهي لا تكون إلا عن الشر، وتلك غاية الأخلاق، وما تدعو إليه.

فلقد أمر الله بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى ونهى عن الفحشاء والمنكر والبغي وأمر بالوفاء بالعهد في آية من كتابه فقال: ﴿ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَيَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِ وَٱلۡبَغۡيِۚ يَعِظُكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَذَكَّرُونَ ۝ وَأَوۡفُواْ بِعَهۡدِ ٱللَّهِ إِذَا عَٰهَدتُّمۡ وَلَا تَنقُضُواْ ٱلۡأَيۡمَٰنَ بَعۡدَ تَوۡكِيدِهَا وَقَدۡ جَعَلۡتُمُ ٱللَّهَ عَلَيۡكُمۡ كَفِيلًاۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَعۡلَمُ مَا تَفۡعَلُونَ﴾[2].

والإيمان يحث على بر الوالدين وحسن معاملتهم، قال تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعۡبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلۡوَٰلِدَيۡنِ إِحۡسَٰنًاۚ إِمَّا يَبۡلُغَنَّ عِندَكَ ٱلۡكِبَرَ أَحَدُهُمَآ أَوۡ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفّٖ وَلَا تَنۡهَرۡهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوۡلًا كَرِيمًا﴾[3].

وللإيمان كذلك مجاله في آداب النفس ومراعاة شعور الغير قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا يَسۡخَرۡ قَوۡمٞ مِّن قَوۡمٍ عَسَىٰٓ أَن يَكُونُواْ خَيۡرٗا مِّنۡهُمۡ وَلَا نِسَآءٞ مِّن نِّسَآءٍ عَسَىٰٓ أَن يَكُنَّ خَيۡرٗا مِّنۡهُنَّۖ وَلَا تَلۡمِزُوٓاْ أَنفُسَكُمۡ وَلَا تَنَابَزُواْ بِٱلۡأَلۡقَٰبِۖ بِئۡسَ ٱلِٱسۡمُ ٱلۡفُسُوقُ بَعۡدَ ٱلۡإِيمَٰنِۚ وَمَن لَّمۡ يَتُبۡ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾[4].

---

(1) رواه البخاري في كتاب الأدب، 10/ 507.

(2) النحل آية: 90 – 91.

(3) الإسراء آية: 23.

(4) الحجرات آية: 11.

ويؤكد القرآن الكريم أن من الأخلاق الإيمانية ألا تبخس الناس اشياءهم وأن توفيهم حقهم، وان الفساد في الأرض يتنافى مع أخلاق الإيمان قال تعالى: ﴿فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾[1].

وكذلك كان النهي عن الكبر والأمر بالتواضع والاعتدال وغض الصوت من الأخلاق الإيمانية. قال تعالى: ﴿وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ ﴿١٨﴾ وَاقْصِدْ فِي مَشْيِكَ وَاغْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ إِنَّ أَنْكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ﴾[2].

وهكذا بعد تدبر الآيات والأحاديث النبوية نجد الأوامر كلها لا تخرج عن الخير، وأن النواهي كلها لا تخرج عن الشر. فتوحيد الله تعالى والجهاد في سبيله، والدعوة إلى الخير، وبر الوالدين، والوفاء بالكيل والميزان، والعدل، والصدق والصبر والوفاء بالعهد والاستقامة، والحلم والطهر، والإخلاص والتواضع، وحفظ الأعراض، وآداب الاستئذان والاحتشام والاحسان، وهكذا سائر الأوامر كلها دعوة إلى الفضيلة والأخلاق العالية.

والشرك، والقتل، والظلم، والكبر، والكذب، والنفاق، والبخل، والإسراف، والرياء، والتفاخر، والحسد، والطمع، والخبائث والفحش، والانحراف وسائر الأمور التي نهى عنها، وحرمها نجدها كلها شر لا تتفق مع الفطرة المستقيمة والخلق السوي [3].

ومن كل ما سبق يتضح مدى العلاقة الوثيقة بين الإيمان والأخلاق. فالكمال الإيماني لا يكون إلا بحسن الخلق، ولذلك يقول الرسول ﷺ أكمل المؤمنين إيمانا أحسنهم أخلاقا[4].

ثانيا: العبادات وصلتها بالأخلاق في الإسلام:

العبادات التي شرعت في الإسلام، واعتبرت أركانا في الإيمان به ليست طقوسا مبهمة من النوع الذي يربط بالغيوب المجهولة، ويكلفه بأداء أعمال غامضة وحركات لا معنى لها، كلا، فالفرائض التي ألزم الإسلام بها كل منتسب إليه هي تمارين متكررة لتعويد المرء أن يحيا بأخلاق صحيحة، وأن يظل مستمسكا بهذه الأخلاق، مهما تغيرت امامه الظروف.

---

(1) الأعراف، آية: 85.

(2) لقمان آية: 18- 19.

(3) العقيدة والأخلاق، ص 322. وكتابنا: الأخلاق الإسلامية وأثرها على الفرد والمجتمع ص 99 -100.

(4) صحيح المستدرك للحاكم النيسابوري 1/ 50.

أنها أشبه بالتمارين الرياضية التي يقبل الإنسان عليها بشغف، ملتمسا من المداومة عليها عافية البدن وسلامة الحياة[1].

والأخلاق تعتبر بمثابة النتيجة والثمرة المترتبة على قيام المرء بهذه العبادات المفروضة عليه، والقرآن الكريم والسنة المطهرة يكشفان عن هذه الحقيقة "فالصلاة" تنهى عن الفحشاء والمنكر، قال تعالى: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾[2]. فالابعاد من الرذائل، والتطهير من سوء القول وسوء العمل هو حقيقة الصلاة.

ويقول الحق تبارك وتعالى في حديثه القدسي: إنما اتقبل الصلاة ممن تواضع بها لعظمتي، ولم يستطل بها على خلقي، ولم يبت مصراً على معصيتي، وقطع النهار في ذكرى، ورحم المسكين وابن السبيل، والأرملة، ورحم المصاب، ذلك نوره كنور الشمس، أكلؤه بعزتي، واستحفظه بملائكتي، أجعل له في الظلمة نورا، وفي الجهالة حلما، ومثله في خلقي كمثل الفردوس في الجنة[3].

فالحق تبارك وتعالى يتقبل الصلاة ممن أثمرت فيه تواضعا ورحمه وخلقا طيبا، أما ذلك الشخص الذي لم يستفد من صلاته خلقا كريما، فإنه بعيد عن الله وبعيد عن الإيمان، وقد أشار إلى ذلك رسول الله في حديثه: "من لم تنهه صلاته عن الفحشاء والمنكر، لم يزداد من الله إلا بعدا"[4]. ذلك لأن الشأن في الصلاة تكفير الخطايا ومحو السيئات، وتطهير المسلم أولا بأول من سوء الأخلاق.

والصوم يهذب النفوس ويخلصها من الأمراض النفسية، كقول الزور والعمل به فمن لم يترك قول الزور والعمل به فليس له من صيامه إلا الجوع والعطش، مصداق ذلك قول الرسول ﷺ: "من لم يدع قول الزور والعمل به، فليس لله حاجة أن يدع طعامه وشرابه"[5]. وقوله: "الصيام جنة، فإذا كان أحدكم صائما، فلا يرفث ولا يجهل، فإن امرء قاتله، أو شاتمه، فليقل إني صائم، إني صائم"[6].

فانظر كيف يبين رسول الله ﷺ أن الصوم وقاية للمسلم من الأخلاق الذميمة، وكيف نصح الرسول الصائم بالا يتكلم الكلام الفاحش، ولا يفعل الفعل القبيح، فإن اعتدى عليه إنسان فليقل له، وليقل لنفسه أيضا، إني صائم وصومي يحجبني عن سوء الخلق، وعن مقابلة السيء بالسيء[7].

---

(1) الفكر الأخلاقي دراسة مقارنة، محمد عبد الله الشرقاوي، ص 127، ط: 1986م نقلا عن خلق المسلم.

(2) العنكبوت آية: 45.

(3) الاتحفات السنية بالأحاديث القدسية، ص 13. رواة البزار عن ابن عباس.

(4) رواه ابن أبي حاتم والطبراني عن ابن عباس في الجامع الكبير، 1/ 833.

(5) رواه الترمذي في سننه، ك الصوم، ب ما جاء في التشديد في الغيبة للصائم، 3/ 87.

(6) رواه أبو داود في سننه، ك الصوم، ب الغيبة للصائم، 2/ 767.

(7) العقيدة والأخلاق، ص 163، ط 1986م.

والقرآن الكريم يذكرثمرة الصوم المتمثلة في تقوى الله تبارك وتعالى يقول الحق تبارك وتعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ﴾[1].

فلم ينظر الشرع إلى الصوم على أنه حرمان مؤقت من بعض الأطعمة والأشربة بل اعتبره خطوة إلى حرمان النفس دائما من شهواتها المحظورة ونزواتها المرفوضة.

والزكاة تطهر النفس من الشح، وتنمي في الإنسان روح التضامن والتكافل الاجتماعي، بتعلم المسلم الرحمة والرأفة بإخوانه المحتاجين. قال تعالى: ﴿خُذۡ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡ صَدَقَةٗ تُطَهِّرُهُمۡ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾[2] أي خذ من أموال المؤمنين صدقة محدودة، وهي الزكاة المفروضة، أو غير محدودة، وهي صدقة التطوع، تطهرهم بها من الأخلاق الذميمة، كالبخل والطمع، والقسوة، وتزكى بها أنفسهم وتسمو بها إلى الخير.

فالزكاة ليست ضريبة تؤخذ من المرء، بل هي غرس لمشاعر الحنان والرأفة، وتوطيد لعلاقات التعارف والألفة بين طبقات المجتمع، فتطهير النفس من أدران الشح، والتسامي بالمجتمع إلى مستوى أنبل هو الحكمة الأولى، والهدف الأسمى من فريضة الزكاة.

ومن أجل ذلك وسع النبي ﷺ في دلالة كلمة الصدقة التي ينبغي أن يبذلها المسلم، فلم يجعلها قاصرة على بذل المال فقط، بل جعلها تشمل أمورا عديدة تظهر في قوله. "تبسمك في وجه أخيك صدقة، وأمرك بالمعروف ونهيك عن المنكر صدقة، وإرشادك الرجل في أرض الضلال لك صدقة، وإماطتك الأذى والشوك والعظم عن الطريق لك صدقة، وإفراغك من دلوك في دلو أخيك صدقة"[3].

والهدف والغاية من فريضة الحج لا تخرج عن التحلي بمكارم الأخلاق، والتخلي عن سيئها من الرفث والفسوق والجدال، قال تعالى: ﴿ٱلۡحَجُّ أَشۡهُرٞ مَّعۡلُومَٰتٞۚ فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ ٱلۡحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي ٱلۡحَجِّۗ وَمَا تَفۡعَلُواْ مِنۡ خَيۡرٖ يَعۡلَمۡهُ ٱللَّهُۗ وَتَزَوَّدُواْ فَإِنَّ خَيۡرَ ٱلزَّادِ ٱلتَّقۡوَىٰۖ وَٱتَّقُونِ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾[4]. لذلك كان جزاء من حج وتجنب الرفث والفسوق والجدال، أي تجنب مذموم الأخلاق، أن يمحو الله سيئاته، ويرفع درجاته، ويرجع طاهرا نقيا كيوم ولدته أمه، ومصداق ذلك قول الرسول ﷺ: "من حج فلم يرفث ولم يفسق، رجع كما ولدته أمه"[5].

---

(1) البقرة آية: 183.

(2) التوبة آية: 103.

(3) الترغيب والترهيب، 3/ 422. رواه الترمذي وحسنه.

(4) البقرة آية: 197.

(5) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب فضل الحج والعمرة، 2/ 984.

وهكذا وضح لنا هدف العبادات التي شرعها الله للإنسان المسلم، هو السمو الخلقي للإنسانية. لكن هذه العبادات إذا لم تلازمها وتقترن بها أخلاق حميدة، وسجايا كريمة تصبح لا فائدة فيها ولا جدوى منها، ومصداق ذلك قول الرسول ﷺ لصحابته: أتدرون من المفلس، قالوا: المفلس فينا من لا درهم له ولا متاع. فقال: إن المفلس من أمتي من يأتي يوم القيامة بصلاة، وصيام، وزكاة، ويأتي وقد شتم هذا، وقذف هذا، وأكل مال هذا وسفك دم هذا، وضرب هذا، فيعطى هذا من حسناته وهذا من حسناته فإن فنيت حسناته قبل أن يقضى ما عليه، أخذ من خطاياهم فطرحت عليه، ثم طرح في النار[1].

فهذا الإنسان وإن كان قد أدى هذه العبادات، لكنها اقترنت ببعض الرذائل الخلقية، من سب وشتم، وقذف، وظلم، واعتداء على حقوق الآخرين، فكانت نهايته الخسران في الآخرة.

وقريب من ذلك قول الرسول ﷺ حينما قال له رجل يا رسول الله، إن فلانة تكثر من صلاتها، وصدقتها، وصيامها، غير أنها تؤذي جيرانها بلسانها؟ قال: هي في النار[2].

فهذه المرأة تكثر من صلاتها النافلة، ومن صدقة التطوع، ومن الصيام المستحب، ومع ذلك فقد أخبر الرسول ﷺ بأنها ستدخل النار، لأن هذه العبادات الكثيرة، لم يصحبها خلق حسن، إنما كان معها خلق ذميم، وهو الإساءة إلى جيرانها بلسانها، وهذا يتنافى مع حسن الخلق[3].

فإذا نمت الرذائل في النفس، وفشا ضررها، وتفاقم خطرها، انسلخ المرء من دينه كما ينسلخ الإنسان من ثيابه، وأصبح ادعاؤه للإيمان زورا، فما قيمة دين بلا خلق، وما معنى الإفساد مع الانتساب لله؟. فقد روى أن النبي ﷺ ضرب لهذه الحالات مثلا قريبا قال: الخلق الحسن يذيب الخطايا كما يذيب الماء الجليد، والخلق السوء يفسد العمل كما يفسد الخل العسل[4].

هذا العرض السريع، لبعض العبادات التي جاء بها الإسلام، وعرفت على أنها أركانه الأصلية، نستبين منه متانة الأواصر التي تربط الدين بالخلق، إنها عبادات متباينة في جوهرها ومظهرها، ولكنها تلتقي عند الغاية التي رسمها الرسول في قوله: إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق.

وفي روح المعاملات نجد الروح الأخلاقية سارية فيها، وفي جانب الفضائل والقيم نجد أن الإسلام قد اشتمل على معالم النظام الأخلاقي الكامل، فوضع الفضائل وحث عليها، وبين الرذائل ونهى عنها.

ويمكن القول على وجه الإجمال أن الإسلام نظام خلقي وضع من أجل مصلحة الإنسان وتحقيق السعادة له، لا في هذه الحياة وحدها، بل وفي الحياة الأخرى أيضا.

---

(1) رواه مسلم في كتاب البر والصلة والأداب، 4/ 977.

(2) رواه احمد والبزار وابن حيان في صحيحه والحاكم وقال صحيح الإسناد.

(3) كتابنا: الأخلاق الإسلامية، وأثرها على الفرد والمجتمع، ص 107.

(4) رواه البيهقي.

وهكذا منهج عام يشيع في الإسلام على نسق واحد في تقديمه للواجبات يكاد يكون مطردا في كل أمر ونهي. بل إن المرء ليزداد إعجاباً واكباراً للمنهج الذي رسمه الإسلام في الدعوة إليه، وما يتسم به هذا المنهج من طابع أخلاقي رفيع تشيع فيه روح المحبة والإخاء، حينما يقدم لنا القرآن الكريم هذا المنهج كواجبات محددة قاطعة في قوله تعالى: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾[1].

هذه هي طبيعة الأخلاق الإسلامية، أخلاق عملية، على المسلم الالتزام بتطبيقها، لأنها الحل الوحيد والأمثل لكل ما يعترض طريقه نحو تحقيق سعادته، كما أنها الإشباع الحقيقي لحاجات الإنسان العقلية والروحية والجسدية.

وبعد

فهذا ما هداني الله تبارك وتعالى إليه في كتابي هذا، فإن كنت قد وفقت فذلك بفضل الله تعالى وتوفيقه، وإن تكن الأخرى فعذري إنني بشر أخطيء أصيب والكمال لله، وحسبي ما ابتغيت إلا وجه الحق والصواب.

وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب

وصلى اللهم وسلم وبارك على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه الكرام.

الدكتور محمد المهدي

أستاذ العقيدة والفلسفة بجامعة الأزهر

(1) النحل آية: 125.

قائمة المصادر والمراجع

1- القران الكريم جل من انزله.

2- أسس الفلسفة، د. توفيق الطويل، ط: النهضة العربية، 1976م.

3- اتجاهات الفلسفة، إميل بوييه، ط: بيروت.

4- الإسلام والمذاهب الفلسفية المعاصرة، د. مصطفى حلمي، ط: الإسكندرية، 1986م.

5- أعلام الفلاسفة كيف نفهمهم، هنري توماس، ط: النهضة العربية، 1964م.

6- أديان الهند الكبرى، احمد شلبي، ط: النهضة 1984م.

7- أضواء على أهم الأديان القديمة، د. علي حسن، ط: الأمانة 1991م.

8- الله، عباس العقاد، ط: دار المعارف.

9- أديان العالم الكبرى، حبيب سعيد، ط: القاهرة.

10- الأسفار المقدسة، علي عبد الواحد، ط: القاهرة.

11- الأديان الوضعية، إبراهيم محمد إبراهيم، ط: الأمانة.

12- أفلاطون من نوابغ الفكر الغربي، الأهواني، ط: دار المعارف.

13- أساطين الفكر السياسي، حسن شحاتة، ط: القاهرة.

14- الاستشراف والخلفية الفكرية، حمدي زقزوق، ط: مصر.

15- أصالة التفكير الفلسفي في الإسلام، عبد المقصود عبد الغني، ط: القاهرة.

16- ابن رشد والرشدية، رينان، ط: دار إحياء الكتب العربية، 1957م.

17- ابن رشد وفلسفته الدينية، محمود قاسم، ط: الانجلو المصرية.

18- الإحاطة في أخبار غرناطة، لسان الدين الخطيب، ط: القاهرة.

19- أعلام الفكر الإنساني، ط: بيروت.

20- الإسلام والمذاهب الأخلاقية، إبراهيم محمد إبراهيم، ط الأمانة، 1981.

21- الأخلاق ومعيارها بين الوضعية والدين، حمدي حيا الله، ط: القاهرة، 1977م.

22- الأخلاق، أحمد أمين، ط: القاهرة، 1946م.

23- الأخلاق وأثرها على الفرد والمجتمع، محمد حسن مهدي، ط: الصفا والمروة، 1990م.

24- الأخلاق بين الفلسفة والإسلام، عبد المقصود عبد الغني، ط: القاهرة، 1987م.

25- الإيمان والحياة، يوسف القرضاوي، ط: القاهرة، 18881.

26- الأخلاق، صمويل سيلز، ط: القاهرة، 1911م.

27- الأخلاق والسياسة، محمود العربي، ط: الهيئة المصرية، 1992م.
28- إحياء علوم الدين، الإمام الغزالي، ط: القاهرة.
29- تاريخ الفلسفة الغربية، برتراندرسل، ط: بيروت.
30- تاريخ العلم، جورج سارتون، ط: دار المعارف، 1979م.
31- تمهيد للفلسفة، محمود حمدي زقزوق، ط: القاهرة، 1986م.
32- تمهيد في تاريخ الفلسفة الإسلامية، الشيخ مصطفى عبد الرازق، ط: لجنة التأليف، 1959م.
33- تاريخ الفلسفة العربية، جميل صليبا، ط: بيروت، 1973م.
34- التفكير الفلسفي في الإسلام، الشيخ عبد الحليم محمود، ط: دار المعارف.
35- تاريخ الفلسفة العربية، عمر فروخ، ط: بيروت، 1966م.
36- التنبيه على سبيل السعادة، أبو نصر الفارابي، ط: حيدر آباد الركن.
37- تطور الميتافيزيقيا في إيران، محمد اقبال، ط: بيروت.
38- تطور الفكر الديني في مصر القديمة، بريستد جميس، ط: القاهرة.
39- تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، ط: لجنة التأليف والترجمة والنشر.
40- تلبيس إبليس، ابن الجوزي، ط: القاهرة.
41- التمهيد، للإمام الباقلاني، ط: القاهرة.
42- تحقيق ما للهند من مقولة، لأبي الريحان البيروني، ط: حيدر آباد الركن.
43- تاريخ الفكر الفلسفي، محمد علي أبو ريان، ط: الإسكندرية.
44- تاريخ المذاهب الفلسفية، سانتلانا، ط: بيروت.
45- تجديد الفكر الديني، محمد إقبال، ط: بيروت.
46- تاريخ الفلسفة الإسلامية في المشرق، فيصل عون، ط: القاهرة.
47- التفكير الفلسفي الإسلامي، علي سامي النشار، ط: الخانجي، 1976م.
48- تأملات في فلسفة الأخلاق، منصور رجب، ط: الانجلو 1961م.
49- تاريخ الأخلاق، محمد يوسف موسى، ط: دار الكتاب العربي، 1953م.
50- تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، ابن مسكويه، ط: القاهرة 1398هـ.
51- التفكير الأخلاقي في إطار النظرة التطبيقية، طه الدسوقي، ط: القاهرة.
52- التفكير الفلسفي الإسلامي، سليمان دنيا، ط: القاهرة.
53- بين جمهورية أفلاطون ومدينة الفارابي دراسة مقارنة، محمد حسن مهدي، ط: القاهرة.
54- جمهورية أفلاطون وموقف الإسلام منها، محمد حسن مهدي، ط: الصفا والمروة، 1997م.

55- جمهورية أفلاطون، ترجمة ودراسة فؤاد زكريا، الهيئة العامة للكتاب.
56- جمهورية أفلاطون، ترجمة حنا خباز، ط: لجنة التأليف والنشر.
57- جمهورية أفلاطون، ترجمة نظلة الحكيم، ط: القاهرة.
58- الجانب الإلهي من التفكير الفلسفي، محمد البهي، ط: دار الفكر، 1972م.
59- الجانب الإلهي من فلسفة ابن رشد وموقف من المدارس الكلامية، محمد حسن مهدي.
60- حضارة الهند، عوستان، ط: بيروت.
61- الحضارة الإغريقية، أحمد صبحي، ط: القاهرة.
62- الخصوبة والخلود في فلسفة أفلاطون، محمد غلاب، ط: مصر.
63- حقيقة الفلسفات الإسلامية، جلال العشري، ط: دار الكتاب.
64- خصائص التصور الإسلامي، سيد قطب، ط: دار الشروق، بيروت.
65- دروس في تاريخ الفلسفة، إبراهيم مدكور ويوسف كرم، ط: القاهرة، 1954م.
66- دراسات فلسفية وأخلاقية، محمد كمال جعفر، ط: دار الكتب الجامعية.
67- دراسات في العقيدة والأخلاق، محمود مزروعة، ط: القاهرة.
68- دراسات في الفلسفة الخلقية، فيصل بدير عون، ط: القاهرة.
69- دراسات في علم الأخلاق في ضوء الكتاب والسنة، عزة محمد حسن، ط: 1993م.
70- ربيع الفكر اليوناني، عبد الرحمن بدوي، ط: القاهرة، 1945م.
71- رسائل الكندي الفلسفية، أبي يوسف يعقوب، ط: دار الفكر العربي، 1950م.
72- الرد على المنطقيين، ابن تيمية، ط: النهضة المصرية.
73- الشعب والتاريخ، نازلي إسماعيل، ط: القاهرة.
74- صحيح الإمام البخاري، الإمام إسماعيل البخاري، ط: مصر.
75- صحيح الإمام مسلم، الإمام مسلم، ط: مصر.
76- ظاهرة الشك بين الغزالي وديكارت، محمد حسن مهدي، ط: عالم الكتب الحديث.
77- عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ابن أبي اصيبعة، ط: القاهرة.
78- علم الاجتماع ومدارسه، مصطفى الخشاب، ط: القاهرة.
79- علم الكلام ومدارسه، فيصل عون، ط: القاهرة، 1970م.
80- عبد الرحمن بن خلدون، علي عبد الواحد، ط: القاهرة.
81- علم الاجتماع الخلدوني، حسن الساعاتي، ط: القاهرة.
82- عقيدة أهل التوحيد الكبرى، الإمام السنوسي، ط: القاهرة.

83- العقيدة والأخلاق وأثرهما على الفرد والمجتمع، بيصار، ط: الانجلو 1973م.

84- الفلسفة الإغريقية من طاليس إلى ابرقلوس، محمد حسن مهدي، ط: الصفا والمروة.

85- في الفلسفة مدخل وتاريخ، محمد كمال جعفر، ط: القاهرة، 1981م.

86- في الفلسفة اليونانية، عوض الله حجازي، ط: القاهرة.

87- الفلسفة في المشرق، بول ماسون، ط: دار المعارف.

88- الفلسفة الشرقية، محمد غلاب، ط: الانجلو المصرية.

89- الفلسفة الإسلامية بين الأصالة والتقليد، محمد حسن مهدي، ط: عالم الكتب الحديث.

90- الفلسفة اليونانية، الشيخ بيصار، ط: بيروت، 19732م.

91- الفلسفة العربية عبر التاريخ، رمزي نجار، ط: بيروت.

92- القران والفلسفة، محمد يوسف موسى، ط: دار المعارف.

93- الفلسفة الإسلامية بين الأصالة والابتكار، عبد الرحمن عميدة، ط: القاهرة.

94- الفلسفة العامة والأخلاق، محمد حسن مهدي، ط: أسيوط، 1993م.

95- في الفلسفة العامة ودراسة ونقد، عبد الله الشرقاوي، ط: القاهرة 1986م.

96- فلسفة الهند القديمة، محمد عبد السلام، ط: القاهرة.

97- الفلسفة القديمة تصور ونقد، عبد الرحمن عميرة، ط: مصر.

98- الفلسفة الإغريقية، محمد غلاب، ط: لجنة التأليف.

99- فلاسفة الإغريق، ديكس، ط: القاهرة.

100- فلسفة الأخلاق، توفيق الطويل، ط: النهضة المصرية.

101- الفكر الأخلاقي في ضوء الإسلام، نجاح الغنيمي، ط: القاهرة.

102- الفلسفة عند اليونان، أميرة حلمي، ط: القاهرة.

103- الفلسفة اليونانية أصولها وتطورها، البير ريفو، ط: القاهرة.

104- الفلسفة الإسلامية وصلاتها بالفلسفة اليونانية، عوض الله حجازي، ط: النهضة.

105- في النفس والعقل بين فلاسفة الإغريق والإسلام، محمود قاسم، ط: الأنجلو المصرية.

106- في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، إبراهيم مدكور، دار المعارف.

107- في الفلسفة الإسلامية والأخلاق، محمد كمال جعفر، دار الكتب الجامعية، 1968م.

108- الفرق الإسلامية، علي عبد الفتاح المغربي، ط: القاهرة.

109- الفرق بين الفرق، الإمام البغدادي، ط: القاهرة.

110- في معركة الحضارة، قسطنطين رزيق، ط: بيروت.

111- فتح الباري بشرح صحيح البخاري، لابن حجر العسقلاني، ط: القاهرة.
112- في العقيدة الإسلامية والأخلاق، محي الدين الصافي، جامعة الازهر، 1993م.
113- الفكر الأخلاقي دراسة مقارنة، محمد عبدالله الشرقاوي، ط: القاهرة، 1986م.
114- قصة الحضارة، ول ديورانت، ط: بيروت.
115- قصة الفلسفة اليونانية، أحمد أمين وزكي نجيب، ط: القاهرة، 1966م.
116- قواعد المنهج في علم الاجتماع، إميل دوركايم، ط: بيروت.
117- الكون والفساد، أرسطو طاليس، ط: القاهرة.
118- كتاب الأخلاق إلى النيقوماخس، ارسطوطاليس، ط: بيروت.
119- كتاب الإسلام، مونتي، ط: مصر 1923م.
120- كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، الأهواني، ط: القاهرة.
121- لمحات في نشأة الفكر وتطوره، علي معبد، ط: دار الكتاب 1987م.
122- مدخل نقدي لدراسة الفلسفة، محمد عبدالله الشرقاوي، ط: القاهرة، 1987م.
123- مشكلة الفلسفة، زكريا إبراهيم، ط: القاهرة، 1962م.
124- محاضرات في تاريخ الفلسفة القديمة، محمد جلال شرق، ط: بيروت، 1980.
125- المدخل إلى الفلسفة، ازفلد كوليه، لجنة التاليف، 1955م.
126- مدخل لقراءة أفلاطون، الكنسدر كوارية، ط: الدار المصرية للتأليف.
127- الملل والنحل، الشهرستاني، ط: الحلبي.
128- المغني في أبواب التوحيد والعدل، القاضي عبد الجبار، ط: القاهرة.
129- محاضرات في الفكر الإغريقي، إبراهيم محمد إبراهيم، ط: مصر.
130- مع مسيرة الفكر الإنساني في العصر القديم، رشاد دهمش، ط: القاهرة.
131- المدارس الفلسفية، الأهواني، ط: القاهرة.
132- محاورة جورجياس، أفلاطون، ط: القاهرة.
133- مشكلة الألوهية، د. غلاب، ط: الانجلو.
134- محاورات أفلاطون، أفلاطون، الانجلو المصرية.
135- مبادئ الفلسفة والأخلاق، زكريا إبراهيم، ط: القاهرة.
136- مشكلات فلسفية، نخبة من الأساتذة، ط: مصر.
137- المرشد السليم، عوض الله حجازي، ط: القاهرة.
138- مدخل إلى الفلسفة، حسن عبد الحميد، ط: القاهرة.

139- المقدمة، ابن خلدون، ط: لجنة البيان العربي، 1960م.
140- محاضرات في الفلسفة العامة، علي حسن، ط: الأمانة، 1991م.
141- المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية، ليون جويتيه، ط: دار الكتب الأهلية، 1945م.
142- محاضرات في الفلسفة الإسلامية، يحيى هويدي، ط: النهضة المصرية.
143- مناهج علماء الإسلام في البحث العلمي، روزنتال، ط: بيروت، 1961م.
144- المقالات العشر في منهج علم الكلام وقضاياه، عبد الفتاح الغادي، ط: القاهرة، 1993.
145- مناهج الأدلة، لابن رشد، ط: دار المعارف.
146- المنهج الوضعي عند الغزالي، حسن الساعاتي، ط: القاهرة.
147- مناهج البحث عند مفكري الإسلام، النشاء، ط: دار المعارف.
148- مقدمة في علم الأخلاق، زقزوق، ط: القاهرة، 1984م.
149- مباحث في فلسفة الأخلاق، محمد يوسف موسى، ط: الأزهر، 1943م.
150- ميزان العمل، الغزالي، ط: الجندي.
151- المستصفى، للإمام الغزالي، ط: القاهرة.
152- المسؤولية والجزاء، علي عبد الواحد وافي، ط: النهضة المصرية.
153- الطبيعة وما بعد الطبيعة، يوسف كرم، ط: دار المعارف.
154- نظرات وفي التصوف والأخلاق، محمد حسن مهدي، ط: الصفا والمروة، 1997م.
155- الوجود عند فلاسفة اليونان، على حين، ط: الأمانة.
156- النفس، أرسطو، ط: مصر.
157- العقيدة والأخلاق، الشيخ بيصار، ط: الأنجلو 1973م.
158- الشوقيات، احمد شوقي، ط: دار الكتاب العربي.

كتب المؤلف

1- الفلسفة الإسلامية بين الأصالة والتقليد، ط: الصفا المروة 1997م.
2- ابن رشد وفلسفته الإلهية، ط: الصفا والمروة 1997م.
3- القول السديد في أهم قضايا علم التوحيد، ط: الصفا والمروة 1997م.
4- الفلسفة الإغريقية من طاليس إلى أبرقلوس ط: الصفا والمروة 1997م.
5- الجمهورية المثالية في فلسفة أفلاطون وموقف الإسلام منها، ط: الصفا والمروة 1977م.
6- المدينة الفاضلة في فلسفة الفارابي وموقف الإسلام منها، ط: الصفا والمروة 1977م.
7- التيارات الفكرية المعاصرة وخطرها على الإسلام، ط: الصفا والمروة 1998م.
8- الأخلاق الإسلامية وأثرها على الفرد والمجتمع، ط: الصفا والمروة 1998م.
9- قضية الإمامة نشأتها وتطورها بين الفرق الإسلامية، ط: المطبعة العربية الحديثة 1999م.
10- الأباضية نشأتها وعقائدها. ط: المطبعة العربية الحديثة 1999م.
11- الإسلام في مواجهة الغزو الفكري الاستشراقي والتبشيري ط: المطبعة العربية الحديثة 1999م.
12- المنطق الأرسطي بين القبول والرفض، ط: المطبعة العربية الحديثة 2000م.
13- القول المبين في أهم قضايا علم أصول الدين، ط: المطبعة العربية الحديثة 2000م.
14- العقيدة وأثرها في سلوك الإنسان، ط: المطبعة العربية الحديثة 2000م.
15- المنهاج القويم في منطق العلم الحديث ومناهج البحث، ط: المطبعة العربية الحديثة 2001م.
16- لمحات من الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ط: المطبعة العربية الحديثة 2002م.
17- ظاهرة الشك بين الغزالي وديكارت، ط: المطبعة العربية الحديثة 2002م.
18- إخوان الصفا وفلسفتهم الدينية، ط: المطبعة العربية الحديثة 2002م.
19- التصوف الإسلام بين الإعتدال والتطرف، ط: المطبعة العربية الحديثة 2003م.
20- الروح بين الإيمان والإلحاد المعاصر، ط: المطبعة العربية الحديثة 2003م.
21- عقيدة المؤمن في النبوات والسمعيات، ط: المطبعة العربية الحديثة 2003م.

22- المنهج السلم في توضيح مفاهيم المنطق الأرسطي القديم، ط: المطبعة العربية الحديثة 2004م.

23- الإسلام في مواجهة الاتجاهات الفكرية المعاصرة، ط: المطبعة العربية الحديثة 2004م.

24- ابن رشد وقضية التأويل، مقال منشور في حولية كلية الدراسات بسوهاج 2004م.

25- الجانب الأخلاقي في فلسفة الفارابي عرض ونقد، مقال منشور في حولية كلية الدراسات 2005م.

26- تأملات في الفلسفة العامة والأخلاق، ط: مطبعة دار السلام الحديثة 2006م.

27- موقف المستشرقين من التفكير الفلسفي في الإسلام. مقال منشور في حولية كلية الدراسات 2006م.

28- وقفات حول أهم الأديان الوصفية القديمة، ط: دار السلام الحديثة 2006 م.

29- الفلسفة الغربية القديمة عرض ونقد، ط1: عالم الكتب الحديث.

30- بهجة المجالسة حول آداب البحث والمناصرة، ط: عالم الكتب الحديث.

31- البابية والبهائية والقاديانية في الميزان، ط: عالم الكتب الحديث.

تأملات في الفلسفة العامة والأخلاق

Ta'molat Fe El-Falsfeh El-'Ameh wa El-Akhlaq

لما عهد إلى قسم العقيدة والفلسفة بكلية أصول والدعوة بأسيوط بتدريس مادة الفلسفة العامة والأخلاق قمت بإعداد هذه الدراسات لطلاب الفرقة الثانية بكلية الدراسات الإسلامية قسم أصول الدين، تكلمت فيها عن معنى الفلسفة عند فلاسفة الإسلام واليونان، ثم تكلمت عن موضوعات الفلسفة والغرض من دراستها وأثرها في المجتمع الإنساني ثم أقسام الفلسفة ثم تكلمت عن الفلسفة الشرقية عند الفرس وقدماء المصريين والبابليين، ثم تكلمت عن الفلسفة اليونانية ومراحلها، عصر ما قبل سقراط، وسقراط، وفلسفته، وأفلاطون وفلسفته، وأرسطو وفلسفته، ثم عن أشهر المدارس الفلسفية بعد أرسطو الأبيقورية والرواقية والأفلاطونية الحديثة.

ثم انتقلت إلى الفلسفة الإسلامية فتحدثت عن آراء الغربيين في الفلسفة الإسلامية وإنكار الابتكار في الفلسفة الإسلامية، والفائدة من دراسة الفلسفة الإسلامية ثم تحدثت عن الكندي وفلسفته وابن رشد وفلسفته، وابن خلدون وفلسفته، ثم تحدثت بعد ذلك عن الأخلاق.

وقد راعيت فيها أن تكون متمشية مع المنهج المقرر عليهم، كما حرصت كل الحرص على أن أتناول الموضوعات المقررة بوضوح ويسر، حيث توخيت فيها سهولة الأسلوب مع دقة التعبير، كما راعيت فيها الإيجاز دون التقصير أو الإخلال.

والله أسأل أن تكون هذه الدراسات بداية طيبة لها ما بعدها، وخطوة على طريق الإنتاج العلمي لما وراءها راجيا منه جل في علاه، أن أكون قد وفقت في عرضها بالطريقة التي تجعل الطالب يقبل على هذا الفن بصدر رحب كما أرجو الله لطلاب العلم والدين النجاح والفلاح في الدنيا والآخرة.





Modern Book's world
للنشر والتوزيع
الاردن - اربد - شارع الجامعة
www.almalkotob.com

تلفون: ٧٢٧٢٢٧٢ ٢ ٩٦٢+ / فاكس: ٧٢٦٩٩٠٩ ٢ ٩٦٢+
الرمز البريدي: (٢١١١٠) / صندوق البريد: (٣٤٦٩)
almalktob@yahoo.com